سلسلۂ نصابیات جامعۂ عثمانیہ

تاریخ فلسفۂ جدید

جلد اوّل

تصنیف

ڈاکٹر ہیرالڈ ہوفڈنگ

جس کو

خلیفہ عبدالحکیم صاحب ایم۔اے۔ ایل ایل۔بی۔ پی ایچ۔ڈی

پروفیسر فلسفہ کلیہ جامعہ عثمانیہ

نے جرمن زبان سے اردو میں ترجمہ کیا ہے

سنہ ۱۳۵۰ھ م سنہ ۱۳۴۰ف م سنہ ۱۹۳۱ء

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

تاریخ فلسفۂ جدید

جلد اوّل

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تاریخ فلسفہ کے ایک اہم دور کو پیش کرنے والی ایک نئی تصنیف کو دیکھکر قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ مصنف فلسفہ کے متعلق کس خیال کو اساسی سمجھتا ہے اور اس کے نزدیک اس کی تاریخ کی کیا اہمیت اور قدر و قیمت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس تمام تحقیق کا جس کا یہ کتاب عارضی نتیجہ ہے یہ مقصد رہا ہے کہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی جائے کہ فلسفہ حقیقت میں کیا شے ہے۔ جیسے ہمیں کسی فرد کا علم اس کے سوانح عمری سے ہوتا ہے ویسی ہی ہمیں کسی علم کی حقیقت اس کی تاریخ سے معلوم ہوتی ہے۔ ہمیں لازماً یہی طریق اختیار کرنا پڑتا ہے کیونکہ ہمیشہ تجربہ اس بات کا شاہد رہا ہے کہ فلسفہ کے دائرے کے اندر متناقض خیالات پیش کئے جاتے ہیں جن میں سے ہر ایک صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور کوئی ایسا فلسفہ نہیں ہے جس کے متعلق ہم یہ کہہ سکیں کہ اس میں موضوع فلسفہ کی جامع اور مانع تشریح پائی جاتی ہے اس لئے مذہب کی طرح یہاں بھی ہمیں قدرتی طور پر طریق مقابلہ سے کام لینا پڑتا ہے۔ تاریخ فلسفہ ان کوششوں سے بحث کرتی ہے جو اہل فکر نے علم اور حیات کے انتہائی مسائل کو حل کرنے میں صرف کیں۔ اس لئے اگر ہم واضح طور پر بتا سکیں کہ وہ کیا مسائل ہیں جن سے فلسفہ بحث کرتا ہے اور یہ مسائل مختلف زمانوں میں کن کن صورتوں میں ظاہر ہوئے اور وہ کیا حالات تھے جن کی وجہ سے یہ مسائل مختلف زمانوں میں مختلف طریقوں سے بیان ہوئے تو یہ کوئی معمولی کامیابی نہیں۔ اگر یہ نتیجہ کسی حد تک حاصل ہو سکے تو تاریخ فلسفہ کا مطالعہ خود فلسفہ کی آئندہ ترقی کے لئے بڑی اہم چیز بن جائیگا کو

فلسفۂ جدید کی تاریخ کی تحقیق نے میرے اس خیال کی تائید کی جس پر دیگر راستوں سے پہلے ہی پہنچ چکا تھا اور وہ یہ ہے کہ فلسفیانہ تحقیق کے چار بڑے مرکزی مسائل ہیں شاید ان کی مختصر سی تشریح میری کتاب کے سمجھنے میں ممد ہو۔

(۱) مسئلۂ علم یا مسئلۂ منطق۔ مختلف علوم میں ان کے موضوعات یا طریقوں کے لحاظ سے خواہ کتنا ہی اختلاف ہو لیکن اس امر میں وہ سب مشترک ہیں کہ سب فکر انسانی سے کام لیتے ہیں ہر حالت میں جب وہ کوئی تصور قائم کرتے ہیں یا حکم لگاتے ہیں یا نتیجہ نکالتے ہیں تو فکر کے اصول و صور عمومیہ کی بنا پر ایسا کرتے ہیں اسی لئے ایک مخصوص فن ممکن ہے جو فکر کے ان اصول و صور کی تحقیق کرے جو ہر حالت میں اس کی اساس ہیں قطع نظر اسکے کہ اس کا موضوع کیا ہے۔ تاہم اس فن میں جسے منطق صوری کہتے ہیں مسئلۂ علم کے صرف ایک حصے سے بحث ہوتی ہے یہ اصول صور ہیں فکر سے باہر نہیں لیجا سکتے ان کا مقصد صرف یہی ہے کہ فکر میں توافق داخلی پایا جائے۔ لیکن جب ان کا ایسے مظاہر پر اطلاق کیا جاتا ہے جو ہماری فکر کے ساختہ پرداختہ نہیں بلکہ خارج از فکر وجود رکھتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فکر کا اطلاق خارج از فکر ہستی پر کیسے ہو سکتا ہے ہم کو اس بات کے فرض کرنے کا کیا حق حاصل ہے کہ نہ صرف ہماری فکر بلکہ ہستی بھی جیسے وہ مظاہر میں رونما ہوتی ہے توافق داخلی رکھتی ہے۔ اسی مسئلے کی وجہ سے ایک ایسا علم ممکن ہو جاتا ہے جو علم وجود کے شرائط اور حدود کی تحقیق کرے۔ اس کا نام علمیات یا نظریۂ علم ہے۔

(۲) مسئلۂ وجود یا کونیاتی مسئلہ۔ اپنے علم کے نتائج یا اغلب مفروضات سے اس ہستی کی ماہیت کو دریافت کرنا جس کے ہم خود اجزا ہیں ہم اس مسئلے کو کونیاتی کہتے ہیں کیونکہ اس میں ان امکانات فکر سے بحث ہوتی ہے جو مواد تجربہ کو ایک عالمگیر تصور میں شیرازہ بند کرنے میں پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس میں وہ بیباکانہ تخیلات بھی داخل ہیں جو توجیہ کائنات کے لئے نفس انسانی میں پیدا ہوئے مختلف نظامات فلسفہ وہ کوششیں ہیں جو اس سمت میں کی گئی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی قدر و قیمت کا مدار اس پر ہے کہ اس میں جامعیت کس قدر ہے اور جس قسم کے تجربے پر اس کی بنا ہے اس کی کیا اہمیت ہے اور اس کی تعمیر سے کس قدر توافق داخلی اور قوت ترکیب کا اظہار ہوتا ہے۔

(۳) مسئلۂ تعین (اخلاقی مذہبی مسئلہ) اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ہستی سے ہمارا تعلق

صرف ادراک اور فہم ہی کا نہیں ہم کو ہستی کے اچھے یا بڑے ہونے کا احساس بھی ہوتا ہے اور ہم اس کے تعین یا غیر تعین ہونے کے متعلق حکم بھی لگاتے ہیں وہ قضایا جن میں ہم اپنے یا غیروں کے افعال پر حکم لگاتے ہیں خاص اہمیت رکھتے ہیں اس قسم کے تمام قضایا تمام علم اور فہم کی طرح معین مفروضات پر قائم ہوتے ہیں جن کا ثبوت اور تعین تحقیق طلب ہوتا ہے۔ یہ کام اخلاقیاتی تحقیق کا ہے۔ اگر اس تعین کا دائرہ انسانی اعمال و تنظیمات تک ہی محدود نہ ہو بلکہ تمام وجود و حیات کائنات کو شامل ہو تو مذہبی مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے جو وجود حقیقی اور اخلاقی نصب العین کے باہمی تعلق کی بحث کی طرف لیجاتا ہے اور اخلاقی مسئلہ کو نیانی مسئلہ کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے لہ

(۴) مسئلہ شعور یا نفسیاتی مسئلہ۔ مذکورۂ بالا تین مسائل کے متعلق یہ امر بالکل واضح ہے کہ ان میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ہم کو حیات شعور انسانی کا تجربی علم ہے نفسیات علم انسانی کے ارتقائے واقعی کو بیان کرتی ہے جس کا جاننا لازمی ہے بیشتر اس کے کہ علم کی صحت و جواز پر بحث ہو سکے چونکہ ذہن اور مادہ کا تعلق مسئلہ وجود کا ایک اہم پہلو ہے نفسیات بھی کونیات کے تحت میں آجاتی ہے مسئلہ تعین کے متعلق نفسیات ان احساسات کی ماہیت کی تحقیق کرتی ہے جن کے ساتھ معیار قیمت کا قیام وابستہ ہے اور حیات شعوری میں اخلاقی نصب العین کی جانب ارتقا کے امکانات کو دریافت کرتی ہے مسائل فلسفہ سے اس گہرے تعلق کی وجہ سے نفسیات کو بھی فلسفے کا ہی ایک جزو سمجھنا چاہئے اور نفسیات میں جابجا فلسفے کے مسائل سے بحث کرنی پڑتی ہے اگر پہلے تین مسئلے ناقابل حل بھی ثابت ہوں اگر انسان اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ سوالات ہی کسی اساسی مغالطے کی وجہ سے پیدا ہوئے تو بھی نفسیاتی مسئلہ یعنی یہ کہ حیات شعوری کی ماہیت اور قوانین کیا ہیں فلسفے کا آخری ملجا و ماوا باقی رہیگا لہ

اگر یہ پوچھا جائے کہ نفس معاملہ کے مطابق وہ کیا عوامل ہیں جن سے ان مسائل کی بحث و تحقیق خاص خاص انداز اختیار کرتی ہے تو سب سے مقدم فلسفی کی شخصیت ہے۔ مذکورۂ بالا مسائل میں یہ امر مشترک ہے کہ وہ ہمارے اقتضائے علم پر واقع ہے۔ جہاں

لہ دیکھو میری کتاب نفسیات انگریزی ترجمہ صفحہ ۱۴ - ۴۶ - ۵۴ - ۲۰۹ - ۲۵۹ -

یقینی ثبوت و استدلال کے طریقے ہماری مدد نہیں کر سکتے۔ لہٰذا یہ ناممکن ہے کہ ان مسائل میں محقق کی شخصیت اس کی سمت فکر کو معین نہ کرے اگرچہ خود اس کو اس امر کا احساس نہ ہو۔ میلانِ شخصی بہ نسبت کسی اور شعبۂ علم کے فلسفے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے اسی لئے تاریخی طریقہ اور موازنہ و مقابلہ کا اسلوب فلسفے میں زیادہ اہم ہے اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کسی کی تعمیر فکر میں شخصی عنصر کتنا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اس شخصی عنصر کو بیکار سمجھ کر برطرف نہیں کر سکتے بعض اوقات ایک مخصوص مسئلہ محض ایک میلان طبعی سے پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض خیالات ایسے ہوتے ہیں کہ وہ ایک خاص نفس کی سرزمین پر ابھر سکتے اور نشو و نما پا سکتے ہیں ؎

دوسری بات جو ان مسائل کی بحث کو متعین کرتی ہے یہ ہے کہ کن مشاہدات کو نظریات کی بنا قرار دیا جاتا ہے، اس امر میں علم طبیعی کا ارتقا فلسفۂ جدید کے لئے بہت اہم ثابت ہوا ہے ہم دیکھیں گے کہ فلسفۂ جدید کے بڑے بڑے مسائل جدید علم طبیعی کی وجہ سے معرض وجود میں آئے ہیں ہمیں تاریخی حالات اور دوسرے حلقوں کی ذہنی تحریکات کو بھی مدنظر رکھنا پڑیگا خصوصیت سے مسئلہ تعین میں۔ بالآخر مسائل کا وجود اور ان کا حل اس امر سے بھی متعین ہوتا ہے کہ ابتدائی مفروضات اور ان کے نتائج میں کہاں تک توافق اور عدم تناقض ہے ؎

ہر فلسفیانہ مقالے کے تشخص اور اس کی تنقید کا مدار ہمیشہ مذکورۂ بالا تین امور پر ہوتا ہے اس کتاب میں پہلے دو امور کو میں نے خاص اہمیت دی ہے کسی بڑے اہل فکر کے فکر کا تناقض اکثر اس حقیقت کا قدرتی نتیجہ ہوتا ہے کہ اس کی طبیعت مختلف راہوں پر چل سکتی ہے گو خود اس میں اتنی ہمت نہ ہو کہ دور تک ان متبائن راستوں پر چل کر ان کا تناقض واضح طور پر معلوم کر سکے لیکن یہ نہایت ضروری ہوتا ہے کہ انھیں الگ الگ راستوں پر پڑ کر دور تک چلتے چلیں لیکن بہترین بات تو لازماً یہی ہے کہ فکر عمیق اور منطق صحیح کے دوش بدوش چلیں ؎

کسی مسئلہ کو پیش کرنے یا حل کرنے کی کوشش دو اغراض سے وابستہ ہو سکتی ہے۔ اولاً کسی مسئلہ کو اس نقطۂ نظر سے دیکھ سکتے ہیں کہ وہ علمی تحریکات کا ایک تاریخی مظہر اور ان کی ایک علامت ہے۔ اس حیثیت سے تاریخ فلسفہ عام تاریخ تہذیب کا ایک جزو

ہے۔ ثانیاً کسی مسئلہ کو اس نگاہ سے بھی دیکھ سکتے ہیں کہ اُس کے ذریعہ سے مباحث میں کس قدر حقیقی تعین اور صفائی پیدا ہوتی ہے یہ نقطۂ نظر خاص طور پر فلسفیانہ ہے اور اس فن سے تعلق رکھتا ہے۔ فلسفیانہ مظاہر کی ان دو حیثیتوں کا باہمی تعلق مختلف ہوتا ہے۔ بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ تاریخ تہذیب کا نقطۂ نظر خالص فلسفیانہ اغراض پر غالب آجاتا ہے اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے ٭

اگر میں مختصراً یہ بیان کرنا چاہوں کہ زمانۂ جدید کے فلسفہ کو جس طرح میں نے پیش کیا ہے اُسمیں اور ڈینش ادب میں میرے پیشرو بروشنر (Bröchner) کی تصنیف میں جو بیس برس ہوئے شائع ہوئی تھی کیا فرق ہے تو میں یہ کہونگا کہ میری تصنیف کی پہلی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ میں نے اس میں شخصیت کے عنصر اور تجربی سائنس سے فلسفہ کے تعلق کو بہت اہمیت دی ہے۔ نیز اس بات کو وضاحت سے بتایا ہے کہ تاریخ تہذیب کے لئے فلسفیانہ مسائل کی اہمیت ہے۔ علاوہ ازیں میں نے اس امر کو بھی مقدم سمجھا ہے کہ اس بات کو وضاحت سے بتاؤں کہ مسائل پیدا کیسے ہوتے ہیں۔ بجائے اسکے کہ اُن کا حل کیا ہے۔ ان اہم سوالات کے جوابات فنا ہوسکتے ہیں لیکن سوالات باقی رہتے ہیں۔ اگر یوں نہ ہوتا تو فلسفہ کی عمر اتنی دراز نہ ہوتی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ماخذ قدیم کے نئے سرے سے مطالعہ کرنے اور گزشتہ بیس برس کے لٹریچر کی ثروت نے بہت سے مظاہر پر نئی روشنی ڈالی ہے۔ ان تمام باتوں کے باوجود میرے لئے یہ خیال بہت راحت بخش رہا ہے کہ میں تاریخ فلسفہ میں بروشنر (Bröchner) کی کوششوں کو آگے بڑھاتا رہوں۔ اور مجھے امید ہے کہ میری کتاب اس عزت کے ناقابل نہیں سمجھی جائیگی۔ کہ میں اسے اُس عالی قدر محقق کی یاد سے معنون کروں جو بہادران فکر کا اتنا گہرا قدرداں اور ان کی باریکیوں کو ایسا سمجھنے والا تھا ٭

کتاب اوّل

فلسفۂ نشأت جدیدہ

(۱)

باب اوّل

نشأۃِ جدیدہ اور ازمنۂ متوسطہ

یورپ کی ذہنی زندگی کا اس دور میں جسے نشأت جدیدہ کا زمانہ کہتے ہیں یہ خصوصیت پائی جاتی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو زندگی کے مقید۔ بے ربط اور جمود و تخیل سے نجات ملی جو ازمنۂ متوسط میں رائج تھا اور دوسری طرف انسان نے زندگی کے دوسرے عوالم کی طرف نگاہیں اٹھائیں اور نئی ذہنی قوتیں معرض ظہور میں آئیں۔ ہر پیدائش کے دو پہلو ہوتے ہیں حیات کہن سے انقطاع اور حیات نو کا آغاز اور ارتقاء لیکن ایک نئے دور کی طرف عبور میں یہ دونوں پہلو جس قدر نشأت جدیدہ میں واضح نظر آتے ہیں اس کی مثال عقل انسانی کی تاریخ میں اور کہیں نہیں ملتی۔ دیگر ازمنۂ عبور میں عام طور پر یا صرف سلبی تنقید ہوتی ہے یا تازہ اور ایجابی ثروت حیات کا غلبہ نظر آتا ہے لیکن نشأت جدیدہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ایک نئی زندگی پرانی زندگی کی نقاد نظر آتی ہے۔ یہی اس کی صحت و قوت کا راز ہے۔ اس نے فطرت اور حیات انسانی کے ایک نئے آزاد اور انسانی تخیل کی بنا ڈالی جس کے اس نے صرف نمایاں خط و خال پیش کئے۔ اس تخیل کے ارتقا سے اتنے گوناگوں مسائل پیدا ہوئے کہ صدیوں کی

تحقیقات کے لئے تازیانہ کا کام دے سکتے ہیں اگرچہ اساسی حیثیت سے اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔ لہذا جو کوئی علم و عمل کے بڑے بڑے مسائل کو تاریخ کی روشنی میں حل کرنیکی کوشش کریگا اُسے لازماً اسی عہد سے شروع کرنا پڑیگا۔ جس میں ایک بڑے انقلاب کی تازگی اور قوت پائی جاتی ہے اور جس میں ایک بڑی دولت فکر پائی جاتی ہے جس کا خود اُسے ایک دھندلا سا شعور رہے۔ مگر جس کے متعلق تحقیقات خصوصی اُس کے صرف کسی ایک پہلو کو واضح کر سکتی ہے ؎

پیشتر اسکے کہ ہم نشاۃ جدیدہ کے فلسفہ کو جو اُس دور کے بڑے بڑے مفکرین لئے پیش کیا بیان کریں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم پیچھے کی طرف ان ازمنۂ متوسطہ پر بھی ایک نگاہ ڈالیں جن سے منقطع ہو کر اس نے ایک نئی زندگی اختیار کی۔ ازمنۂ متوسطہ کو ظلمت محض کا زمانہ سمجھنا غلط ہے۔ نہ صرف یہ کہ کلیسا کی باضابطہ حکومت کے اندر اور اسکے باہر ایک خوش و خرم اور قدرتی قومی زندگی پیدا ہو چکی تھی۔ مختلف قوموں کے ادب کا احیا جس کی ایک یادگار ہے بلکہ عالم علم میں بھی ازمنۂ متوسطہ اور نشاۃ جدیدہ کے زمانہ کے مابین کسی حد فاصل کا قائم کرنا نہایت دشوار ہے۔ رومانی ممالک میں خاصکر اطالیہ میں زمانہ سلف کے ساتھ زندگی کا رابطہ حقیقت میں کلیۃً کبھی منقطع نہیں ہوا تاہم نشاۃ جدیدہ کو ایک مخصوص دور سمجھنا اس لئے صحیح ہے کہ یہ ایک ایسا زمانہ ہے جس میں فطرت اور انسانی زندگی کا علم اس قدر وسیع ہو گیا کہ وہ دینیاتی خیالات کے سانچوں میں نہیں ڈھل سکتا۔ لیکن خود اس منزل ارتقا کے وقت کا تعین بھی کوئی آسان کام نہیں۔ تاہم یہ مشکل ہماری راہ میں کچھ زیادہ حائل نہیں ہوتی کیونکہ ہمارا کام اس فلسفہ تک محدود ہے جو دور نشاۃ جدیدہ کے آخر میں پیدا ہوا یعنی سولھویں صدی میں۔ اس لئے ہم اس کلی کے پھوٹنے اور کھلنے کے زمانہ کو نظر انداز کر سکتے ہیں جس کا تعلق فلسفہ سے زیادہ تاریخ ادب سے ہے ؎

اگر ہم اُن جراثیم کے ارتقائے مابعد کو نظر انداز بھی کر دیں جو ازمنۂ متوسطہ کی ذہنی زندگی میں پائے جاتے ہیں۔ اور اس زمانہ کے کلاسیکل فکر تک اپنے آپ کو محدود رکھیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ ازمنۂ متوسطہ نے بھی ذہنی ارتقا میں ایک اہم حصہ لیا ہے۔ اور اس میں اتنی تاریکی نہیں تھی جتنی عام طور پر بیان کی جاتی ہے۔ اُس نے ذہنی زندگی میں ایک گہرائی پیدا کر دی تھی،

اور اس کی قوتوں کو مشق سے تیز کر دیا تھا۔ اور جو سامان تہذیب اُس کو میسر تھا گو وہ تاریخی حالات کے لحاظ سے بہت محدود تھا لیکن جس قوت سے اُس نے اُس کو استعمال کیا اُس میں وہ کسی اور دور سے کم نہیں۔ بعد کے زمانہ میں اچھے حالات میں علم کی دولت کے باوجود ہم کو ڈھونڈے سے بھی کسی میں وہ قوت تکمیل اور ثروت علم کو اپنا بنا لینے کی قابلیت جو ازمنۂ متوسطہ میں محصول مواد پر صرف کی جاتی تھی نہیں ملیگی۔ میں یہاں پر اُن چند باتوں کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جن میں ازمنۂ متوسطہ نے خاص کمالات کا اظہار کیا ہے اور مستقبل کے لئے راستہ صاف کیا ہو۔

ازمنۂ متوسطہ کا سرمایۂ فکر زیادہ تر دینیاتی تھا۔ کسی توحیدی مذہب کی دینیات کی اساس فکر یہ ہوتی ہے کہ تمام اشیا کی ایک واحد علت ہے اُن مشکلات سے قطع نظر کرتے ہوئے جو اس خیال سے لازماً پیدا ہوتی ہیں اس کا ایک اہم اور مفید اثر انسانی طبائع پر یہ ہوتا ہے کہ اُن کو اختلافات اور تفصیلات سے نظر انداز کر کے ایک قانون کے سلسلۂ تمام اشیائے عالم کو مربوط اور منضبط سمجھنے کی عادت ہو جاتی ہے۔ علت کے ایک ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ قانون بھی ایک ہو۔ ازمنۂ متوسطہ نے یہ خیال لوگوں کے ذہن نشین کرایا جس سے غیر مہذب انسان مذاہب کی کثرت سے مغلوب اور مائل بہ تکثیر ہو کر بہت دور رہتا ہے ساتھ ہی توحید کا خیال انسان کو سائنس کے نظریہ کائنات کے لئے طیار کرتا ہے۔ کیونکہ تمام سائنس میں یہی کوشش کی جاتی ہے کہ مظاہر کی توجیہ کم سے کم اصولوں سے کی جائے گو اسکو اس کا اعتراف کرنا پڑے کہ کسی ایک اعلیٰ ترین قانون کا تصور ایک ناقابل حصول نصب العین ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ازمنۂ متوسطہ کے پاس اپنے تصورات کو بالتفصیل ثابت کرنے کے لئے مواد نہایت ناکافی تھا۔ مگر جتنا مواد ناکافی تھا اتنی ہی زیادہ محنت اُس کی تعمیر میں صرف کی جاتی تھی۔ حقائق کے افلاس کی تلافی منطق اور کلام کی ظاہر آرائیوں سے کی جاتی ہے۔ فکر نے صورت استدلال میں بڑی باریکیاں پیدا کر لی تھیں اور امتیازات کے قائم کرنے اور براہین کی تعمیر میں ایسا ید طولیٰ حاصل ہو گیا تھا جس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ کاش کہ یہ کمال کسی بہتر شغلے صرف ہوتا لیکن اس کے کمال ہونے میں کسی کو انکار نہیں ہو سکتا اور ذہنی ارتقا کیلئے اس کی بڑی اہمیت ہے اس مشق سے وہ قوتیں مضبوط

ہو گئے جنہوں نے بعد میں بہتر زمانے میں بہت کام دیا۔ اسی منطق کا لازمی نتیجہ تھا کہ آگے چل کر ایک ایسا زمانہ آئے کہ اُن کے استدلال کی بنیادوں کے متعلق جنہیں وہ نہایت مستحکم سمجھتے تھے تنقیدی تحقیق کی جائے۔ پہلے کسی نے اس تحقیق کی جرأت نہ کی تھی۔ لیکن آخر میں اُس کا وقت بھی آگیا۔

ازمنۂ متوسطہ کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ انسان روح کی حیاتِ باطنی کے مطالعہ میں مستغرق رہا۔ یونان اور روما کا ارتقائے فکر اس خیال پر رک گیا تھا کہ حیاتِ ظاہر اور حیاتِ باطن میں ایک موافقت ہے یا ہونی چاہیے اور باطنی زندگی کے متعلق اُس کی دلچسپی یہیں تک محدود تھی کہ فطرت اور مملکت کی خارجی زندگی سے اُس کا تعلق قائم کیا جائے لیکن ازمنۂ متوسطہ کا ایمان اس بات پر تھا کہ شخصیت کی تقلیبِ حیات باطنی کے حالات سے متعین ہوتی ہے روح کا ارتقا اُن کے لئے زندگی اور موت کا سوال تھا لہٰذا کوئی تعجب نہیں کہ ان حالات میں حیاتِ روحانی کے متعلق انسان کا احساس نہایت لطیف ہو گیا۔ صوفی کا استغراقِ ذات نفسیات کی ارتقا کے لئے ایسا ہی اہم تھا جیسے منطق کے لئے مدرسین کے استدلالات اور تمیزات۔ اس سے انسان پر یہ منکشف ہوا کہ دنیائے روح بھی اتنی ہی بڑی حقیقت ہے جتنی کہ دنیائے مادہ اور انسان کا اصلی ٹھکانا دنیائے روح میں ہے۔ اس طرح سے روح اور مادہ کے عظیم الشان مسئلہ کی گہری تحقیق کے لئے ایک ایسا راستہ نکل آیا جس پر چلنا یونانیوں کے لئے ممکن نہ تھا۔ سب سے بڑا نتیجہ یہ نکلا کہ انسانی زندگی کے لئے ایک ایسا باطنی تجربہ کا عالم نمودار ہو گیا جو صحیح معنوں میں اس کی اپنی ملکیت ہے اور جس میں زندگی کی خارجی قوتیں دخل انداز نہیں ہو سکتیں۔ اسی کے اندر ایک حقیقی روحانی نجات کا امکان مضمر تھا۔

بایں ہمہ اس زمانہ کی بڑی بدقسمتی تھی کہ ان محرکات میں سے جو بذاتِ خود آزاد اور بارور تھیں کوئی ایک بھی آزادی سے مثمر نہ ہو سکا۔ اس زمانہ کے فکر میں اس کی ابتدا کی طرح عظمت اور لامحدودیت کی طرف ایک سعی کا اظہار ہوتا ہے اور اس میں ساتھ ہی یہ بات بھی داخل ہے کہ اپنے علمِ دنیا کے تمام عناصر کو اپنی تعمیرِ فکر میں پتھروں اور ستونوں کی طرح استعمال کر رہا ہے۔ اسی کا ایک مظہر ارسطو کی دنیائے فطرت ہے اور دوسرا عالمِ فضل جس کو مسیح نے دنیا پر ظاہر کیا اور ان سب سے بڑھ کر سرمدی عالمِ تجلی میں پہنچنے کی امید۔

اس نصب العین میں ایک ہم آہنگی اور فطرت، فضل اور تجلی کا ارتقائے مسلسل پایا جاتا ہے اس انداز سے کہ اوپر کا عالم نیچے کے عالم کا منافی نہیں بلکہ اس کی تکمیل کرنے والا ہے۔ اس کوشش کا کامل مظہر طامس اکوناس (Thomas Aquinas) جو مدرسیت کو مکمل کرنے والا اور دنیا کے سب سے بڑے نظام آفرینوں میں ہے ڈانٹے کے خیالات میں بھی اسی کی روح نظر آتی ہے ۱۳۲۳ء میں اسے سینٹ بنا یا گیا از منۂ متوسطہ کے دینیاتی مدارس میں اس کا لقب علامۃ الٰہی تھا اور اب تک بھی وہ کلیسائے روما کا مستند مفکر شمار ہوتا ہے کیونکہ پاپائے وقت نے ۱۸۷۹ء میں یہ فرمان شائع کیا کہ اس کا فلسفہ تمام کیتھولک مدارس میں اساس تعلیم قرار دیا جائے اس کا نظام اسقدر عظیم الشان ہے کہ اب بھی اکثر لوگوں کی نگاہوں میں وہ ہستی کے تمام عناصر پر محیط ہے اور ان کے باہمی رابطہ پر روشنی ڈالتا ہے مگر باوجود اس کے اس میں شروع ہی سے بعض اہم نقائص تھے۔ اسقدر مختلف اطراف سے جمع کیا ہوا مواد مصنوعی طریقے سے متحد کر دیا گیا ہے ارسطو سے منسوب کردہ علم طبیعی کو کلیسا کے فوق الفطرت مفروضات سے موافق بنانے کے لئے کچھ تو اس کی ہیئت کو بدل دینا پڑا اور کچھ اس سے وہ نتائج نہ نکالے گئے جو اس سے بالتبع لازم آتے تھے ارسطو کے فلسفے میں وجود کو نیچے سے اوپر تک ارتقائے مسلسل بنا یا گیا تھا۔ ارسطو کے اساسی تصورات عضوی زندگی کے مظاہر سے اخذ کئے گئے تھے وہ فطرت کو ایک عظیم الشان عمل ارتقا سمجھتا تھا جس میں اوپر کے درجوں کا نیچے کے درجوں سے وہی تعلق ہے جو صورت کا مادے سے یا ہستی بالفعل کا ہستی بالقوے سے ہو

جو بات نیچے کے درجوں میں صرف ممکن یا بالقوہ موجود ہوتی ہے وہ اوپر کے درجوں میں بالفعل موجود ہو جاتی ہے ارسطو خود اس بنیادی خیال کو دور تک نہ لیجا سکا مگر جس سمت میں اس سے نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں اس میں کوئی شک نہیں تاہم ایک دینیاتی مفکر ہونے کی حیثیت سے طامس اکوناس (Thomas Aquinas) کو ان نتائج سے بالکل قطع نظر کرنا پڑا جس احدیت کی طرف وہ لیجاتے تھے اس کو زبردستی دبا دیا اور اس کی جگہ ایک ثنویت کھڑی کر دی۔ یہ بات خصوصیت سے اس کی نفسیات اور اخلاقیات میں پائی جاتی ہے۔ ارسطاطالیسی نفسیات کے مطابق روح جسم کی صورت ہے۔ جو بات جسم میں محض بطور امکان پائی جاتی ہے وہ روح کی زندگی میں پوری فعلیت اور حقیقت میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن روح

اور جسم کا یہ گہرا تعلق کلیسا کے مفروضات کے خلاف ہے اور اگرچہ (Thomas) بہ حرف ارسطو کی پیروی کرتا ہے اور روح کو جسم کی صورت کہتا ہے لیکن حقیقت میں وہ روح کو جسم سے ایک بالکل علٰحدہ وجود خیال کرتا ہے جیساکہ صور بے مادہ کے قائل ہوتے ہیں اس کو کوئی دریغ نہیں تاکہ فرشتوں کا وجود ممکن ہو سکے۔ اسی قسم کی ثنویت اُس کی اخلاق میں بھی پائی جاتی ہے۔ وہ یونانیوں سے کچھ بڑی بڑی نیکیاں لے لیتا ہے مثلاً دانائی۔ عدل شجاعت اور تصرف ذات یونانیوں کے نزدیک یہ ہر قسم کی نیکی پر مشتمل ہیں وہ انکے ساتھ میں دینیاتی نیکیاں بھی شامل کر دیتا ہے یعنی ایمان۔ امید اور عشق۔ جو فوق الفطرت ذرائع سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس طرح سے نیکیوں کا قدرتی ارتقا ترک جاتا ہے اور طامس اس سوال کو کبھی نہیں اٹھاتا کہ کیا یہ ممکن نہیں کہ ارادہ کی وہ صورتیں جن سے دینیاتی نیکیاں سرزد ہوتی ہیں فطری نیکیوں ہی کی خاص صورتیں قرار دی جاسکیں۔ کائنات کے عام تخیل کے متعلق قدرتی ارتقا کا تصور تخلیق اور دخل مشیت کے اعتقاد کے خلاف تھا۔ بہ غور دیکھو تو اُس کے نظام میں جابجا یہ دوانگی پائی جاتی ہے۔ لیکن ازمنۂ متوسطہ کا فکر اس قسم کے غور و خوض کو روکنا ہی اپنا فرض سمجھتا تھا۔ فکر کو لازماً کلیسا کی تعلیمات کے مطابق ہونا پڑتا تھا۔ اُس میں اتنی جرأت نہ تھی کہ وہ دنیا کے سامنے کوئی ایسا خیال پیش کرسکتا جو دینیات سے آزاد ہو۔ جب ایک دفعہ یہ اعتقاد قائم ہوگیا کہ ارسطو کا فلسفۂ مدرسیت کے نظام میں علم طبیعی کا ایک نہایت موزوں نمائندہ ہے تو ارسطو سے کسی قسم کا بھی انحراف انگشت نمائی کا باعث ہوتا تھا اور الحاد خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن یہ ارسطو اُسی انداز کا تھا جیساکہ ازمنۂ متوسطہ نے اُس کو سمجھ لیا تھا۔ بالفاظ دیگر فکر و تحقیق کو زبردستی سے ایک خاص حد پر روکدیا جاتا تھا تاکہ اعتقاد کی تعمیر متزلزل نہ ہوجائے۔ ارسطو کا فلسفہ جو اپنے زمانہ میں بڑی ترقی فکر کا آئینہ تھا اس کی صحت کو اب ازلی اور ابدی قرار دیدیا گیا۔ باوجود اس کے حیات عضوی اور حیات روح کے مسئلہ کو اس سے بہت نقصان نہ پہنچا کیونکہ ارسطو کی تحقیقی خوبی خود اس کی اپنی زندگی میں بھی انھیں مسائل ہی کی تعلیم میں تھی لیکن اس نے طبیعیات معیّن کے ارتقا کو روک دیا جس کا کام یہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ یہ بتا سکے کہ کن ابتدائی اعمال سے اور کن قوانین عامہ کے مطابق ارتقا کے صور واقع ہوتا ہے۔ ارسطو کے فلسفہ میں نقص یہ تھا کہ اُس نے نشو و نمائے عضوی کو فطرت کے ہر واقعہ کا نمونہ قرار دے دیا تھا۔ اس لحاظ سے

وہ زیادہ سے زیادہ یہی کرسکتا تھا کہ صور اور صفات کو بیان کردے بغیر اسکے کہ ان کی پیدائش کی کوئی صحیح توجیہ پیش کرسکے۔ اس طرح سے فطرت کا میکانکی تصور جو جدید طبیعیات کا ذریعہ بھی ہے اور مقصد بھی پہلے ہی سے خارج از بحث ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہوئی کہ انسان ترقی کے راستہ سے ہٹ گیا اگرچہ جو ذرائع اُن کو میسر تھے ان سے وہ مشکلات پر غالب بھی نہیں آسکتے تھے اصول استناد مسائل کی آزادانہ تحقیق کو مانع تھا۔ اور اسی وجہ سے یہ دوئی ہمیشہ کے لئے قائم ہوگئی تھی۔ لیکن استناد کے اصول میں خود ایک تناقض ہے کیونکہ اس میں یہ فرض کرلیا جاتا ہے کہ انسانی علم اور اُسکے نصب العین میں ایک ناقابل توافق مخالفت ہے۔ لوگوں سے یہ کہا جاتا تھا کہ وہ اس تھوڑے سے سرمایۂ فکر سے غذائے ذہن حاصل کریں اور مصنوعی تفریقات اور استدلالات کے ذریعہ سے اُس مختصر سے سرمایہ کی تاویل کلیسا کی خواہشوں کے مطابق کی جاتی تھی لہذا کوئی بڑے تعجب کی بات نہیں کہ ثروت معلومات کے لئے انسان میں ایک بڑی اشتہا پیدا ہوگئی اور نشأت جدیدہ کے زمانہ میں ہر طرف سے آتی ہوئی دولت علم کا بڑے جوش سے خیر مقدم کیا گیا۔

ازمنۂ متوسطہ میں لوگ خاص طور پر جس عالم میں مستغرق تھے خود اس میں بھی خطرہ پیدا ہوگیا تھا یہ استغراق ذات خود مذہبی لحاظ سے باعث پریشانی ہوگیا روحانی عالم کے آزادانہ علم کا ارتقا ناجائز قرار دیا گیا علمائے ظاہر صوفیوں کے متعلق بہت خبردار رہتے تھے کیونکہ صوفیہ اپنی حیات باطنی کے سیلاب میں بہتے ہوئے اکثر اوقات جذبات کے اُن حدود سے باہر نکل جاتے ہیں جنھیں کلیسا نے جائز قرار دیا تھا۔ کلیسا وجدانِ باطنی کے متعلق بھی رواداری سے اتنا ہی دور تھا جتنا تجربۂ ظاہری کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ انسانوں کے لئے یہ خطرناک ہے کہ وہ اپنے باطن میں غوطہ زنی کریں اور ہستی اعلیٰ سے رابطہ بے واسطہ پیدا کریں۔ کیونکہ اس میں اُن کے کلیسا سے آزاد ہو جانیکا اندیشہ تھا۔ اُسے خیال تھا کہ علم ذات میں بھی علم فطرت کی طرح روحانی آزادی کا امکان ہے اور اس میں بھی کائنات کا جو تصور قائم ہوتا ہے وہ دینیات سے مختلف ہے۔ تاہم صرف مطالعۂ باطن کی اس بزدلانہ تقیید نے ہی وجدانِ روحانی کی ترقی کو نہیں روکا۔ یہاں بھی دورنگی نے اس حقیقت کو تسلیم نہ کرنے دیا کہ نفس میں بھی قوانین کا اطلاق ہوتا ہے اور نفس اور طبیعی پہلوؤں میں ایک فطری ارتباط بھی ہے۔ فطرت کا ایک آزادانہ

اور جامع تصور قائم ہونے سے پہلے روح کی زندگی کو بھی پورے طور پر سمجھنا مشکل تھا۔

لہذا نشاۃ جدیدہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک ایسا دور ہے جس میں ازمنۂ وسطیٰ کے تصور حیات کی یکطرفہ اور قیود کے بالمقابل نئے تجربات اور نئے نقاط نظر ظہور پذیر ہوئے۔ نشاۃ جدیدہ میں خواہ کتنے ہی مختلف قسم کے مذاہب ہمارے سامنے آئیں لیکن ان سب میں یہ بات مشترک ہے کہ فطرت کے متعلق بڑی سرگرمی اور اس پر بڑا اعتبار پایا جاتا ہے۔ ہستی کا ایک موحدانہ تصور قائم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے انسانی زندگی کو مطابق قانون ہر طرح جائز قرار دیا جاتا ہے نشاۃ جدیدہ نے پہلے فطرت انسانی کے حقوق کا ادعا کیا۔ اور بعد میں اسی سے ایک نئے تصور فطرت اور ایک جدید طریقۂ تحقیق پیدا ہو گیا۔

انکشاف انسان

باب دوم

انسیت۔ (Humanism)

یہ کوئی محض اتفاق نہیں تھا کہ اطالیہ نشاۃ جدیدہ کا گھر اور فکر نو کا گہوارہ بن گیا۔ خاص طور پر اطالیہ ہی ایک ایسی جگہ تھی جہاں پر دنیائے قدیم سے رابطہ مسلسل موجود تھا اور جب ادب قدیم پھر معرض ظہور میں آیا تو اہل اطالیہ نے ایک مخصوص اور آزادانہ طریقہ سے اس کو اپنا بنا لیا۔ کیونکہ یہ اُن کے اپنے ہی اسلاف کا کارنامہ تھا اور ان کی اپنی ہی حیات قومی کی روح رواں اس میں موجود تھی اہل اطالیہ میں ادب یونانی کے متعلق جس کا مطالعہ پندرھویں صدی میں دوبارہ بڑی سرگرمی سے شروع ہوا شمالی یورپ کی اقوام کی نسبت زیادہ گہری بصیرت تھی۔ ادب قدیم میں تاریخ فلسفہ اور شاعری کی طرف اس رجعت عامہ کی اہمیت تاریخ تہذیب کے لئے یہ ہے کہ اس سے انسان کو یہ معلوم ہو گیا کہ کلیسا کے دائرہ سے باہر بھی ایک انسانی عقلی زندگی موجود ہے جو اپنے خاص قوانین رکھتی ہے اور جس کی ایک مخصوص تاریخ ہے۔ اس طرح سے عقلی دنیا زیادہ وسیع ہو گئی اور انسانی معاملات کا مقابلہ اور موازنہ کی بنا پر ممکن ہو گیا۔ اس طریق مقابلہ سے نشاۃ جدیدہ کے مختلف مفکرین نے کام لینا شروع کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں جبتک انسان نے آزادی سے سوچنا نہیں سیکھا تھا تصانیف مصنفین برائے فکر کے لئے بطور نمونہ کام آتی رہیں۔ فکر کے وہ جراثیم جو زمانہ قدیم

میں پیدا ہوئے تھے اور جن کی نشو و نما ازمنۂ متوسطہ میں جو ذہنی ترقی کے لئے نہایت بدقسمتی کا زمانہ تھا رک گئی تھی اُن کا ارتقا پھر شروع ہو گیا۔ ایک طویل خواب گراں کے بعد فکر انسانی پھر بیدار ہوا اور زمانۂ قدیم میں جہاں پر اُس نے کام چھوڑ دیا تھا وہیں سے پھر شروع کر دیا۔

اس کے علاوہ اطالیہ کے مخصوص تاریخی حالات کی وجہ سے بھی یہ ممکن ہوا کہ اُس نے ادب قدیم کو زیادہ عمدگی سے سمجھا اور زیادہ آزادی سے جزو طبیعت بنایا۔ ازمنۂ متوسطہ کا اجتماعی نظام طوائف الملوکی کی وجہ سے تباہ ہو گیا کیونکہ کثیر التعداد چھوٹی چھوٹی سلطنتیں مسلسل سیاسی جھگڑوں کی جولان گاہ بن گئیں جن میں حصول و استحکام قوت کے لئے کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا جاتا تھا۔ ازمنۂ متوسطہ میں انسان کی قدر و قیمت کلیسا اور اجتماعی زندگی سے متحد ہونے پر منحصر تھی۔ انسان کی انفرادی اور وجدانی زندگی کسی شمار میں نہ تھی اور اسے کوئی مستند خیال نہیں کرتا تھا نیز اسکے اس طوائف الملوکی کے زمانہ میں یہ کیفیت پیدا ہو گئی کہ ہر جگہ شہروں کی سیاسی پیکار میں انسانوں میں اپنی مخصوص شخصیت کے تحقق کی آرزو پیدا ہو گئی خواہ اس کا انداز کچھ بھی ہو۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ یہ آرزو صرف انہی لوگوں میں بارور ہو سکتی تھی جو خوش قسمتی سے صاحب قوت ہوں۔ اطالوی ریاستوں کی مطلق العنانی افراد کی جمہوری زندگی میں داخل ہونے کی مانع تھی۔ لیکن چونکہ انفرادیت کے تحقق کے شوق میں ہیجان پیدا ہو چکا تھا اس لئے ایسے اشخاص مجبوراً اپنی تمام توجہ ذاتی زندگی کی طرف صرف کر دیتے تھے اور اپنی شخصیت کے ارتقا کے ممکنہ کے لئے فن و ادب کی طرف رجوع کرتے تھے برکھارٹ (Burkhardt) نے اپنی تصنیف تہذیب نشأت جدیدہ میں بڑی خوبی سے واضح کیا ہے کہ کس طرح انفرادیت کے میلان اور خالص شخصی ارتقا کی ضرورت کا پیدا ہونا چودھویں اور پندرھویں صدی میں اطالیہ کے تاریخی حالات کے ماتحت ایک لابدی امر تھا لہٰذا اطالوی نشأت جدیدہ کا سبب صرف یہی نہیں تھا کہ زمانۂ قدیم کا ادب و فن خارجی حالات سے اُس پر منکشف ہوا۔ کیونکہ اگر صرف یہی ہوتا تو یہ تحریک محض ایک علمی تحریک ہوتی اور اس میں محض معلومات کی انفرادی حیثیت کا اثر غالب ہوتا فطرت انسانی کے عملی انکشاف نے ایک ایسا علم پیش کیا جو ہر فرد کی ذات سے قریب ترین تھا اور جس میں نئے تجربات اور ترقی کے لئے بڑے بڑے محرکات

اور اعلیٰ درجہ کے موقعے تھے۔ جو بات ازمنۂ متوسطہ میں صرف تصوف کی صورت میں ممکن تھی وہ اب ان حدود وقیود کے باہر بھی ممکن ہوگئی۔ روح کی انفرادی زندگی بھی بطور ایک حقیقت کے محسوس ہونے لگی اور انسان خود اس کی خاطر اس میں دلچسپی لینے لگا قطع نظر اس کے کہ کسی خارجی نظام سے اس کا کیا تعلق ہے۔ یہ انکشاف اس دنیا میں کسی نئے براعظم کی دریافت یا آسمانوں میں نئے عوالم کے معلوم ہونے کی نسبت کم اہمیت نہیں رکھتا قدرتی طور پر پہلے پہل ڈانٹے اور پٹرارک (Dante, Patrarch) یعنی شعرا اپنے انا میں مشغول ہوئے اور انھوں نے اپنے حوادث نفس کے مطالعہ کو نہایت لطیف زبان میں بیان کیا۔

انسیت کوئی محض ادبی میلان یا علم اللسان کا کوئی مخصوص مذہب نہیں تھا بلکہ یہ ایک ہمہ گیر میلان حیات تھا جس کی خصوصیت یہ تھی کہ فطرت انسانی کا بغور مطالعہ کیا جائے اور اسے بنائے عمل قرار دیا جائے۔

ادبیات اور زندگی دونوں میں یہ ایک خاص میلان ہے جو گوناگوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ کلیسا نے کچھ عرصے تک اس نئی تحریک سے موافقت کا اظہار کیا اور کرسی پاپائی سے بھی انسیت حکمرانی کرتی رہی۔ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پوپ پائیس دوم (Pius II) نے صلیبی جہاد کا اعلان کرکے ایک طرح سے تہذیب کو بچا لیا۔ سقوط قسطنطنیہ کے بعد روما ہی اس کے نزدیک ادب کا آخری ملجا و ماویٰ رہ گیا تھا اور اس نے یونانی دارالسلطنت کے فتح ہوجانے پر غالباً تہذیب سے زیادہ انسیت کی وجہ سے ماتم کیا۔ انسیت کے صفات کچھ غیر معین سے ہیں۔ اس کا مفہوم انکشاف انسانیت ہے لیکن اس انسانیت کا کوئی معین تصور یا اس کے ارتقا کی راہ ابھی تک غیر واضح تھی۔ کچھ عرصے تک ایسا معلوم ہوتا تھا کہ انسانیت اور روایت دوش بدوش چل سکتی ہیں۔ لیکن جلد ہی اس نئی شراب نے پرانے شیشوں کو پھوڑ ڈالا۔

ہمیں اب یہ بتانا ہے کہ کس طرح اس زمانے کے مفکرین نے انسانیت سے عملی دلچسپی رکھنے کی وجہ سے اس کے متعلق نظریات قائم کرنے یعنی اس کو سمجھنے کی مسلسل کوشش کی۔ ہم ان مساعی کو زیادہ نمایاں طور پر بیان کریں گے جو نفسیات اور اخلاقیات کو دینیات سے رہا کرنے میں کی گئیں۔

باب سوم

PIETTO POMPONAZZI AND NICOLO MACHIAVELLI)

پومپوناتزی اور ماکیاویلی

ازمنۂ متوسطہ کا فکر مجموعی طور پر ایک بنیادِ کہن پر قائم تھا کیونکہ اسکی اساس ارسطو کا فلسفہ تھا جن خیالات کو اس نے تقاضائے اعتقاد کے مطابق بنالیا تھا۔ ارسطو کی لاطینی تاویل کے خلاف نہ صرف قدیم یونانی شارحین تھے جنھوں نے فطریت کے مطابق اس کی تعلیم کی تاویل کی تھی بلکہ عرب شارحین بھی موجود تھے جن میں ابن رشد کا شمار صفِ اول میں ہوتا ہے جس نے وحدت الوجود کے نقطۂ نظر سے اس کی شرح کی۔ اس مسئلہ میں کہ کہاں تک ارسطو بقائے روح کی تعلیم دیتا ہے شارحین کے یہ تین گروہ مختلف الرائے ہیں یونانی شارحین کے نزدیک ازمنۂ متوسطہ میں جن کی کچھ زیادہ قدر نہ تھی ارسطو فطری ارتقائے روح کی تعلیم دیتا تھا جسمیں روح ادنیٰ مدارج سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی ہے اس حیثیت سے کہ اعلیٰ ترین روح بھی فطری حالات سے آزاد نہیں ہے برخلاف اس کے ابن رشد کے پیرو اس کے قائل تھے کہ فکر کی اعلیٰ ترین صورت انسان کے عقلِ سرمدی میں حصہ لینے سے ممکن ہو سکتی ہے لیکن عقلِ کل سے یہ بہرہ اندوزی صرف تھوڑے سے عرصہ تک قائم رہتی ہے۔ اور بقا انفرادی ارواح کو نہیں بلکہ عقلِ کل کو ہے جس میں ہر ایک روح فکر کے اعلیٰ ترین اعمال میں ایک لمحہ کے لئے حصہ دار ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف ارسطو کے دینیاتی پیرو (Thomas , quinas) جن کا سردار تھا اس بات کا دعویٰ کرتے تھے کہ بقائے روح کا اعتقاد روح کی اس قابلیت کی بنا پر ہے کہ وہ کلیت اور ابدیت کی شناسا ہو سکتی ہے اور اس کا ارادہ کر سکتی ہے۔

پومپوناتزی نے اس مختلف فیہ مسئلہ پر اپنے ایک چھوٹے سے قابل تعریف

رسالہ میں بحث کی ہے (De Immortalitate Animi 1516) یہ تصنیف راست
طور پر مشائیت جدیدہ کے فلسفہ کی تمہید خیال کی جاتی ہے اس تصنیف کو یہ درجہ اس لئے
حاصل ہے کہ اس نے ایک نئے طریقے سے اس مسئلہ پر بحث کی۔ اس کا ادعا محض یہ
دریافت کرنا ہے کہ حقیقت میں خود ارسطو کا کیا مطلب تھا لیکن ساتھ ہی اس میں اپنا
یہ ارادہ ظاہر کرتا ہے کہ میں اس مسئلہ پر عقل فطری کی روشنی میں اور تمام استناد سے آزاد ہو کر
بحث کروں گا۔ پومپوناتزی بطور ایک معلم فلسفہ کے پہلے پاڈوا (Padua) میں اور بعد ازاں
بولونا (Bologna) میں بہت مشہور تھا اس کی خانگی حالات کے متعلق کچھ زیادہ معلوم
نہیں ۱۴۶۲ء میں مانٹوا (Mantua) میں پیدا ہوا اور [illegible] میں بولونا میں
وفات پائی۔ وہ بڑا ممتاز مناظر اور خطیب تھا۔ اگرچہ اس کی تصانیف میں کوئی خاص
ادبی خوبی نظر نہیں آتی ؎

پومپوناتزی طامس اور ابن رشد دونوں کے خلاف ارسطو کی اس تعلیم پر زور دیتا
ہے جو اس کی طبیعیات میں موجود ہے کہ قانون کے مطابق ارتقائے مسلسل واقع ہوتا ہے جس میں
تدریجی مدارج کے واسطے کو چھوڑ کر یکدم نئے عالم میں جا پڑنا یا ایسے اصول کا داخل ہو جانا
جو تدریجاً ماسبق سے بالطبع لازم نہیں آتے محال ہے۔ وہ ان خیالات کو اپنے استاد
ارسطو سے بھی اور آگے بڑھاتا ہے جس کی تعلیم یہ تھی کہ عقل کی اعلیٰ ترین فعلیت یا عقل
فعال کی توجیہ ارتقائے مسلسل سے نہیں ہو سکتی لیکن اس حالت میں اس کو کیا تصور
کریں اور اس کی کیا توجیہ کریں۔ ارسطو نے ہمیں نہیں بتایا اور اس کی اس سکوت ہی
سے مختلف تاویلات کی گنجائش نکل آئی پومپوناتزی خود ارسطو ہی کے ایک اصول متعارفہ
سے کہ تمام فکر ایسے تصورات سے پیدا ہوتا ہے جو ابتدا میں ادراک حس سے حاصل
ہوئے تھے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اعلیٰ ترین فکر بھی فطری اسباب سے آزاد نہیں۔
اسی طرح وہ یہ کہتا ہے کہ ارسطو نے روح کی جو یہ تعریف کی ہے کہ وہ جسم کی صورت ہے
یا اس کی حقیقت تامہ ہے اس سے یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ روح کے آزادانہ وجود
کو تسلیم کر سکیں ؎

لیکن کیا اس نتیجے سے اخلاقیات کے لئے کچھ خطرناک نتائج پیدا نہیں ہو سکتے۔
کیونکہ اس حالت میں فطری انسان کے لئے موت کے بعد جزا و سزا کی امید و بیم

محرک کا کام نہیں دے سکتی۔ پومپو ناتزی اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ خود یہ جزا و سزا کا مسئلہ اخلاقاً خطرناک ہے کیونکہ یہ انسانوں کو نیکی کی خاطر نیکی کرنے سے روکتا ہے مختلف درجوں میں انسان کی فطرت کا ارتقائے کامل اپنی تسکین اپنے اندر رکھتا ہے۔ علمی اور جمالی ترقی تو مساوی طور پر سب کے لئے ممکن نہیں لیکن ایک ترقی ہے جس سے کوئی شخص خارج نہیں ہو سکتا اور وہ اخلاقی ترقی ہے۔ اور اس کا مقصد اور اس کی قیمت خود اس کی ذات میں مضمر ہے خود نیکی ہی نیکی کا اجر ہے اور بدی آپ اپنی سزا ہے۔ اس لحاظ سے انسان خواہ باقی ہو یا فانی موت کا اثر اخلاق پر کچھ نہیں پڑ سکتا۔ اور موت کے بعد ہماری حالت خواہ کچھ ہی ہو ہم کسی وجہ سے یہ جرأت نہیں کر سکتے کہ نیکی کی پیروی کو چھوڑ دیں۔ ان فقروں سے جو اس کی کتاب کے چودھویں باب میں پائے جاتے ہیں۔ ایک طرف تو سقراط کا اعتذار (Apology) یاد آتا ہے اور دوسری طرف وہ سپائنوزا اور کانٹ کے تصور اخلاق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بہت سے اشخاص نے آزاد اخلاق کا تصور پیش کیا تھا لیکن پومپو ناتزی کے یہاں یہ تصور ایک خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ وہ ایک خاص مذہبی مسئلہ کے سلسلہ میں پیش ہوا ہے۔

پومپو ناتزی کے نزدیک بقائے روح کا مسئلہ ایک لاینحل مسئلہ ہے اور اسکے انداز خیال میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ غیر اہم بھی ہے اس لحاظ سے اس کے حل پر کسی حقیقی اخلاقی قدر وقیمت کا انحصار نہیں۔ لیکن ان مسائل میں ضروری امر اس بات کا تعین کرنا ہے کہ ہمارے علم کی رسائی کہاں تک ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ پومپو ناتزی کے لئے اس تحقیق کی بڑی غرض یہ ہے کہ ہمارے علم کی فطرت پر اس سے کچھ روشنی پڑتی ہے۔ یہ مسئلہ اس کے لئے اس علمی تحقیقات کا محرک ہے۔ اس کے نزدیک ایک حکیم اور ایک مقنن کے نقطۂ نظر میں بڑا فرق ہے۔ مقنن کا کام یہ ہے کہ ایسے محرکات کی تلاش کرے جن سے انسان سیدھے راستے پر چلیں اور اگر وہ بقائے روح کے اعتقاد کو ایک تربیتی محرک سمجھ کر اس سے کام لیتا ہے تو شاید اس کے لئے جائز بھی ہے۔ لیکن حکیم کو صرف صداقت کی تلاش سے غرض ہے اور امید و بیم کی وجہ سے وہ اس صراط مستقیم سے نہیں ہٹتا۔ پومپو ناتزی کہتا ہے کہ اس قسم کا تخالف خود ایک ہی فرد کی فطرت میں بھی پایا جاتا ہے۔ اپنی عقل سے تو وہ خاص مقدمات سے صحیح نتیجہ نکالنا چاہتا ہے اور عقل سے جو نتائج اخذ ہوتے ہیں

وہ انسان کے ارادہ سے آزاد ہیں۔ لیکن اپنے ارادہ اور خواہش سے وہ ایسے اعتقاد پر قائم رہتا ہے جس کے لئے اس کی عقل کوئی دلائل پیش نہیں کرسکتی۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ پومپو ناتزی ایمان اور علم میں تمیز کرتا ہے۔ اور اسی لئے وہ اس مسئلہ پر آخر تک بحث کرکے کلیسا کے آگے سر تسلیم خم کردیتا ہے اس سے دو صدی قبل ڈنس سکوٹس (Duns Scotus) مدرس نے یہ تعلیم دی تھی کہ ایک بات فلسفی کے لئے صحیح ہوسکتی ہے درآنحالیکہ وہ دینیاتی کے لئے غلط ہے۔ اس کے مقابلہ میں پومپو ناتزی کے خیال کو بالاختصار یوں بیان کرسکتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ ایک بات دینیاتی کے لئے صحیح ہو درآنحالیکہ وہ فلسفی کے لئے صحیح نہیں۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بحیثیت ایک فلسفی کے اُس نے ان مسائل کے متعلق ایک غیر جانبدار رویہ اختیار کیا لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس میں شک کریں کہ ایمان اور علم کے مسئلہ سے متعلق وہ صادق الارادہ تھا اور وہ اُسے محض تضحیک اور فریب نہیں سمجھتا تھا۔ وہ ہمیں ایک محقق معلوم ہوتا ہے جو اپنی تحقیقات میں صدق اور سرگرمی سے کام لیتا تھا۔ اُس نے فلسفی کو پرومیتھیوس (Prometheus) سے تشبیہ دی ہے۔ کیونکہ رموز الٰہیہ کو معلوم کرنے کی کوشش میں فکر کی بے تابیاں ہمیشہ اُس کے دل کو بے چین رکھتی ہیں ہوسکتا ہے کہ فلسفی کی عقل اس کے اُس ارادہ سے زیادہ ترقی یافتہ ہے جو ایمان سے اُس کا ربط پیدا کرسکتا ہے تاہم ان دونوں کے دعاوی کو ملحوظ رکھنے میں اس کی کوشش بالکل صادق تھی جس بات کی اس میں کمی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اُس نے ارادہ اور ایمان کے باہمی تعلق کی پوری توجیہ نہیں کی۔ وہ صرف اتنا کہنے پر قناعت کرتا ہے کہ ارادہ ایمان کی بنیاد ہے اور اس سے زیادہ کوئی توجیہ پیش نہیں کرتا گو ایسی توجیہ بڑی دلچسپی کا باعث ہوگی ہو

اس تصنیف کے علاوہ پومپو ناتزی نے سحر پر بھی کچھ لکھا ہے اور اُن واقعات کی فطری توجیہ کی بھی کوشش کی ہے جن میں لوگ عام طور پر فوق الفطرت خرق عادت سمجھتے ہیں۔ یہ تصنیف اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اُس نے اس میں فطری اسباب کے اصول کو پیش کیا ہے گو اُس کے پیش کردہ اسباب جدید خیالات سے مقابلہ کرتے ہوئے توہمات شمار ہونگے۔ مثلاً وہ اکثر ستاروں کے اثر سے محض مظاہر کی توجیہ کرتا ہے اور یہ اثر اُس کے زمانہ میں فوق الفطرت شمار نہیں ہوتا تھا۔ ایک تیسری

تصنیف میں، اس نے جبر و اختیار کے مسئلہ پر بحث کی ہے۔ نہایت تیز فہمی سے اس نے اس مسئلہ کے تناقض کو واضح کیا ہے۔ بہ حیثیت ایک فلسفی کے وہ تجربہ کی شہادت کی طرف توجہ دلاتا ہے اور انسانی ارادہ کی حقیقت کا قائل ہے۔ لیکن یہ کہ اس ارادہ کا الٰہی فعلیت سے کیا تعلق ہے حل کئے بغیر چھوڑ جاتا ہے کیونکہ یہاں بھی علم و ایمان کی تمیز میں پناہ لیتا ہے۔

لیکن اس تمیز نے اوہ کچھ بھی مدد نہیں کی۔ اس کی تصانیف وینس (Venice) میں عدالت احتساب کے حکم سے جلا دی گئیں اور اگر (Pope Leo X) پاپا لیو دہم کا ایک کارڈینل اس کا حامی نہ ہوتا تو غالباً تصانیف کی طرح خود اس کو بھی سپرد نار کیا جاتا۔

بادی النظر میں پومپوناتزی کے ساتھ ماکیاویلی کا نام لینا عجیب معلوم ہوتا۔ اس فلارنسادی سیاست دان کا بظاہر پوموناتزی کی مدرسی سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا تاہم ان دو اہم عصر اہل فکر کے مشترک اعدا اپنے اس خیال میں کچھ بہت غلط نہ تھے کہ یہ دونوں ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے ہیں۔ دونوں اپنے اپنے انداز میں اس بات کے لئے کوشاں تھے کہ فطرت انسان میں زمانۂ ماضی کا سا پھر اعتبار پیدا ہو جائے اور دونوں پر متقدمین کی تصانیف کا بڑا اثر تھا جس طرح پومپوناتزی ارسطو کی نظری نفسیات اور اخلاقیات کو ترقی دینا چاہتا تھا اسی طرح ماکیاویلی بعض اہم باتوں میں یونانی مورخ ولبیوس (Volbius) کے زیر اثر معلوم ہوتا ہے جس کے خیالات خود قدیم تر یونانی مفکرین کے اُس تصور سے اخذ کردہ ہیں جو سلطنتوں کے ارتقاء کے متعلق انھوں نے قائم کیا تھا لیکن خود ماکیاویلی کا حالات معاصرانہ کا مشاہدہ جن کے بیچ میں وہ خود زندگی بسر کرتا تھا اس کے لیے متقدمین کے مطالعہ کا محرک ہوا نکولا ماکیاویلی ۱۴۶۹ء میں فلارنس (Florence) میں ایک قدیم اور معزز خاندان میں پیدا ہوا جس نے کبھی بھلے دن بھی دیکھے تھے عنفوان شباب ہی میں اس نے اپنے شہر کی جمہوری سلطنت میں سیاسی خدمت اختیار کی اور بطور سفیر کے بورجیا پاپا جولیس دوم شہنشاہ میکس میلن اور بادشاہ لوئی دوازدہم (Pope Julius II, Ceasar Borgia the Emperor Maximilian and King Louis XII.) کی طرف بھیجا گیا

اس سے اُس کو اشخاص و اشیاء کے متعلق تجربات حاصل کرنے کے لئے بڑے نادر مواقع حاصل ہوئے۔ اس کے خیالات کے ارتقا کے لئے یہ امر بڑا مہلک ثابت ہوا کہ تاریخ اطالیہ کے اس دور فریب اور سازش حسد و بغض اور ظلم کو سیاسی امور میں بڑا دخل تھا۔ اپنی تاریخ فلارنس کی پانچویں کتاب کی تمہید میں اُس نے پندرھویں صدی کی تاریخ اطالیہ کے متعلق خود لکھا ہے کہ اطالوی حکمرانوں کی حکومت نہ عظمت اور نہ شجاعت کے لحاظ سے قابل تعریف ہے اگرچہ ان کی تاریخ اس لحاظ سے قابل غور معلوم ہوتی ہے کہ کس طرح انھوں نے بڑے بڑے عظیم الشان لوگوں کو اپنی کمزوری اور بدنظم قوت سے پابہ زنجیر کر رکھا تھا۔ اُس نے اپنی زندگی کے تجربوں سے بھی نتیجہ نکالا کہ دور اندیشی اور قوت ہی صرف ایسی صفات ہیں جو سیاست داں کے لئے ضروری ہیں۔ وہ خود کوئی بڑا ممتاز سیاست داں معلوم نہیں ہوتا۔ اُس کی عظمت دنیائے فکر میں ہے دنیائے عمل میں نہیں۔ باوجود اس کے جب اُس کو مجبوراً عمل سے فکر کی طرف آنا پڑا تو اُس کو بڑا صدمہ ہوا جب میڈیچی (Medici) نے ۱۵۱۲ء میں ر (Florence) کی آزاد حکومت کو تہ و بالا کر دیا تو ناکیاویلی کو خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا اور اس کے بعد جو زمانہ اُس کو مجبوری خلوت میں بسر کرنا پڑا اسی میں اس نے اپنی مشہور کتاب لکھی۔ اگر وہ ان سیاسی مصائب میں اپنا وقار قائم رکھتا تو اُس کی ادبی تصانیف کی سطح زیادہ بلند ہوتی لیکن ہوا یہ کہ اس نے اپنی تصنیف پرنس (Il Prince The book of the Prince) جو اس کے لئے بڑی شہرت کا باعث ہوئی خاص میڈیچی (Medice) کو خوش کرنے کے ارادہ سے لکھی تو

اس میں شک نہیں کہ اسکو کسی قدر اپنے مقصد میں کامیابی بھی ہوئی لیکن اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ اس نے اس کے اخلاق پر ایک دھبا لگا دیا اور چونکہ وہ صرف ایک خاندان کی سیاسی قوت کو مدنظر رکھتا تھا اُس نے انفرادی مطلق العنانی کو بہت اہمیت دی اور دوسروں کو نظر انداز کرنے کی ترغیب دی۔ اس کے بیانات سے اکثر معلوم ہوتا ہے کہ اسے اس بات کی قطعی کوئی پروا نہیں کہ کسی حکمران کا مقصد کیا ہے یا کیا ہونا چاہیئے اور وہ اس کو اپنا فرض خیال کرتا تھا کہ بادشاہ کا مقصد خواہ کچھ ہی ہو اُس کو پورا کرنے کی تدابیر بتائی جائیں۔ یہ بات نہ صرف اسکی کتاب حکمراں (Prince) سے ظاہر ہے بلکہ اسکی دوسری تصنیف مقالہ (Discorsi) میں بھی جو لوی (Livy) کے

پہلے دس سالوں پر لکھی گئی ہے اور جو حقیقت میں اس کی سب سے بڑی تصنیف ہے پائی جاتی ہے۔ اس میں اس نے بتایا ہے کہ جمہوریت کے بانی کو کیا کیا تدابیر اختیار کرنی چاہئیں اور شاہی کے بانی کو کیا کیا۔ اور چند اشخاص کی مطلق العنان حکومت (Tyranus) کے بانی کو کیا کیا۔ تاہم یہ یقینی بات ہے کہ ماکیاویل کا ایک بڑا دلی مقصد تھا جو اس کے تمام خیالات کا مرکز تھا اس حالت میں بھی جبکہ وہ سیاسی سازشوں میں مبتلا تھا اور اس حالت میں بھی جبکہ وہ اپنی مشہور کتاب لکھ رہا تھا یہ بڑا مقصد اطالیہ کی عظمت اور وحدت تھی۔ یہ امر بھی یقینی ہے کہ ذاتی طور پر وہ ہمیشہ جمہوریت پسند رہا یہ بات اس کی اس نصیحت سے بھی ظاہر ہوتی ہے جو اس نے فلورنس کی ریاستی حکومت کے متعلق سیٹیہی کو کی۔ اور آخر میں ایک یہ بات بھی ہے کہ انسانی صحت قوت اور عقل کا ایک نصب العین ہمیشہ اس کی آنکھوں کے سامنے پھرتا رہا۔ جو انسانوں کو اس ذلت سے بلند کرا دے جو اس کو اپنے گرد و پیش نظر آتی تھی اور اس لعنت سے رہا کر دے جو ازمنہ متوسطہ کے کلیسا نے فطرت انسانی پر طاری کرا دی تھی۔ یہی بات تھی جس نے اس کا رخ متقدمین کی طرف پھیرا۔ اور وہ دوسروں سے بھی اسی طرف رخ کر لینے کا تقاضا کرتا رہا۔ گو وہ [illegible] شاعروں میں زندگی بسر کرتا تھا اور بڑی حد تک ایک خالص لذت پرست تھا تاہم جمالیاتی نشاۃ جدیدہ اس کے لئے باعث تسکین نہ تھی ایسے ہی جیسے کہ مذہب لذت اس کو اعلیٰ ترین مذہب معلوم نہیں ہوتا تھا۔ وہ قوت اور عظمت کی نشاۃ جدیدہ کا طالب تھا۔ اپنی کتاب مقالہ (Discorse) کی تمہید میں وہ لکھتا ہے "جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ قدامت کی کس قدر پرستش کی جاتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بعض لوگ کسی ایک پرانے بت کے ایک ٹکڑے کے لئے بڑی بڑی قیمتیں پیش کرتے ہیں خواہ اپنے گھروں کی سجاوٹ کے لئے اور خواہ نقل فن میں بطور نمونہ کام دینے کے لئے اور اہل فن اپنی صنعت کو اس نمونہ کے مطابق بنا لینے کے لئے کتنی کتنی کوششیں کرتے ہیں اور دوسری طرف اس پر غور کرتا ہے کہ قدیم سلطنتوں اور جمہوریتوں کی عظیم الشان مثالیں جو تاریخ میں ثبت ہیں اور پہلے بادشاہوں سپہ سالاروں کے شہریوں مقننوں اور اُن لوگوں کے کارنامے جنھوں نے اپنے ملک کی عظمت و خدمت کے لئے زندگیاں وقف کر دیں اب محض سامان ستائش ہیں اور کوئی انھیں نقل کرنے کی کوشش نہیں کرتا اور

تقریباً ہر شخص اس سے اس قدر بے پروا ہے کہ غدار کی سختیوں کے کوئی آثار ہمیں نہیں ملتے تو اس پہ نہایت متعجب اور متفکر ہوتا ہوں“۔ؔ

اس کے بلند ترین خیالات میں وہی روح جھلکتی ہے جو مائیکل انجلو (Michael Angelo) کی بہترین صنعت میں پائی جاتی ہے مگر یہ اس کی بدقسمتی تھی کہ نہایت بلند مقاصد بھی ذرائع کی بوقلمونی اور کثرت میں ناپید ہو جاتے تھے۔ یہ خیال کہ کوئی مقصد خواہ کتنا ہی بلند اور پاکیزہ کیوں نہ ہو جب تک اس کے حصول کے ذرائع نہ ہوں بیکار ہے اس کی طبیعت میں اس قدر گھر کر گیا تھا کہ وہ بالآخر ذرائع میں منہمک ہو کر مقصد کو بھول جاتا تھا اور اس امر کی زیادہ تحقیق ہی نہیں کرتا تھا کہ جن ذرائع کو وہ قابل تعریف سمجھتا ہے ان سے وہ بلند مقاصد حاصل بھی ہو سکتے ہیں یا نہیں جنھیں وہ حقیقت میں ہمیشہ بلند خیال کرتا تھا اسباب و ذرائع کی قوت سے وہ اس درجہ مغلوب ہو گیا تھا کہ آخر میں وہ ذرائع کو فی نفسہ قابل قدر سمجھنے لگا۔ قطع نظر کسی مقصد کے جو ان پہ مہر تصدیق لگا سکے۔ نشاۃ جدیدہ کا ایک سچا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے وہ خود نفس قوت کی خاطر ترقی قوت کا پرستار تھا بغیر اس امر کا لحاظ کئے کہ یہ قوت کس سمت میں کام کریگی گو اس کے بہت سے اقوال خالص جمالیاتی نشاۃ جدیدہ کے خلاف ہیں لیکن اس نے خود اس کو ایک ایسے حلقے میں داخل کیا جس میں تمام باتوں کا انحصار اسی پہ ہے کہ قوت کا تعین مقصد سے کیا جائے ؔ

اس معاملے میں اس کی تصانیف خصوصاً حکمران میں جو متناقض خیالات پائے جاتے ہیں اس کے متعلق بہت لوگوں میں غلط فہمی کا باعث ہوئے ہیں یہی تناقض اس کی زندگی کا خاص نقص اور اس کی تقدیر تھی جب ۱۵۲۷ء میں شہنشاہی افواج نے روم کو فتح کیا اور (Medici) میڈیچی پھر نکال دئے گئے تو اس کے ہم وطنوں نے دستور آزادی کے دوبارہ قائم ہونے پر اس کی خدمات لینے سے انکار کیا کیونکہ وہ اسے مرتد خیال کرتے تھے۔ اس نے اس کی زندگی کے آخری سال کو نہایت تلخ کر دیا۔ اس کے ایک ہمعصر نے جس پہ طرفداری کا الزام نہیں لگا سکتے۔ اس کی وفات کے بعد اس کے متعلق کہا ”مجھے یقین ہے کہ اس کی حالت خود اپنے لئے نہایت تکلیف دہ تھی کیونکہ حقیقت میں وہ اکثر لوگوں سے زیادہ حریت پسند تھا مگر یہ خیال اس کے لئے

باعث آزار تھا کہ اس نے پاپا کلیمنٹ (Pope clement) کے معاملے میں اپنی نیکنامی پر دھبّا لگایا۔ اس لیے سنہ ۱۵۲۷ء میں وفات پائی۔

تخیل سیجی اور سیجی اخلاق کا مقابلہ اس کی تمام تصانیف کی تہ میں پایا جاتا ہے (Discorsi) مقالہ میں اس کی غرض قدیم اور جدید واقعات کا مقابلہ کرنا تھا لیکن جہاں اس قسم کا مقابلہ صاف طور پر مذکور نہیں وہاں بھی اس کے تصورات اور طریق بیان سے یہی بات ٹپکتی ہے۔ صرف بیان کردینے سے اُسے تسلی نہیں ہوتی وہ جدید اور قدیم زندگی کے امتیاز کے اسباب کو بھی تلاش کرنا چاہتا ہے اس لئے اس کو لازماً ازمنۂ متوسطہ اور قدیم زمانے کے تصورات حیات کا بھی مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ اسی لئے ماکیاویلی کو ازمنۂ متوسطہ کا صریح اور واضح مخالف خیال کرنا چاہیئے۔

ازمنۂ متوسطہ میں مملکت کا یہ فرض خیال کیا جاتا تھا کہ وہ انسانوں کو ان کے اعلیٰ ترین مقصد یعنی سعادت اُخروی کے حصول میں مدد دے ایک حکمران سے براہ راست نہیں تو بالواسطہ یہ توقع کی جاتی تھی کہ امن وامان کا ذمہ دار ہونے کی حیثیت سے وہ اس امر میں مُمِدّ ہو طامس اکوئینا (Thomas Aquinas) نے تصور مملکت کے قائم کرنے میں یہی راہ اختیار کی ہے لیکن ماکیاویلی قومی مملکت کو فی نفسہ ایک غرض وغایت سمجھتا ہے۔ اس کی اندرونی صحت وقوت اور اس کی بیرونی توسیع واقتدار مملکت کا لب لباب ہے کوئی نصب العینی مملکت اس کے پیش نظر نہیں وہ متعیّن اور حقیقی مملکتوں سے بحث کرتا ہے اپنی کتاب حکمران میں وہ کہتا ہے ”چونکہ میرا مقصد انھیں باتوں کو قلمبند کرنا ہے جو سمجھنے والوں کے لئے مفید ہوں اس لئے میں اشیا کی اصل حقیقت کو ان کے وہمی تصور پر ترجیح دیتا ہوں کیونکہ بہت سی ایسی جمہوریتوں اور سلطنتوں کا تصور قائم کیا گیا ہے جو کسی نے نہ دیکھیں نہ سنیں ہماری روزمرہ کی زندگی اور نصب العینی حیات دو اس قدر مختلف چیزیں ہیں کہ جو ایک کو چھوڑ کر دوسری میں داخل ہوتا ہے اس کی نجات کی نسبت اس کی تباہی کا امکان زیادہ ہے کیونکہ جو شخص تمام لوگوں سے نیکی کے معیار کامل کے مطابق سلوک کرنا چاہتا ہے وہ ان لوگوں سے ٹکرا کر تباہ ہو جائیگا جو اس معیار پر عمل نہیں کرتے لہٰذا ایک حکمران کے لئے جو اپنی حیثیت کو قائم رکھنا چاہتا ہے لازمی ہے کہ وہ ہر موقع پر دیکھ لے کہ یہاں نیکی کا استعمال صحیح ہوگا یا نہیں۔

انھیں خیالات کے موافق لوی (Livy) کے رسالے میں مفصلۂ ذیل فقرے ملتے ہیں "جب ملک کی ہستی معرض خطر میں ہو تو انصاف اور ناانصافی رحم او ظلم قابل ستائش اور شرمناک فعل" کسی کا اطلاق نہیں ہوتا اوران میں سے کوئی راہِ عمل میں حائل نہیں ہونا چاہیئے۔ تمام موانع کو برطرف کر کے صرف وہی راہ اختیار کرنی چاہیئے جس سے ملک کا وجود اور اس کی آزادی قائم رہے"۔ جو شخص اخلاق کے عام تصورات سے اپنا دامن نہیں جھاڑ سکتا اس کے لئے انفرادی زندگی ہی درست ہے اور اسے حکمرانی کی جرأت نہیں کرنی چاہیئے ؏

یہ واضح طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ ماکیاویلی اس عدل اور پاس آبرو کو جس کی وجہ سے بعض اوقات کسی ضروری سیاسی کارروائی کو روک دینا پڑتا ہے حقیقی خوبیاں سمجھتا ہے یا موہوم نیکیاں۔ کتاب حکمران میں بعض جگہ وہ ایسی صفات کا ذکر کرتا ہے جو نیکیاں معلوم ہوتی ہیں گو بعض اوقات وہ حکمرانوں کی تباہی کا باعث ہو سکتی ہیں۔ وہ اس بڑے مسئلے کے حل کی کوشش نہیں کرتا جو یہاں پیدا ہوتا ہے کہ خانگی حیثیت سے ایک شہری کے اخلاق اور اہل سیاست کے اخلاق میں باہمی تعلق کیا ہے۔ کیا یہاں اصولاً نیکیوں کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں کیا ایسی صفت کو جو ایک گروہ زیر بحث کو حصول خیر سے مانع ہو نیکی کہنا اس اصطلاح کا غلط استعمال نہیں؟ ماکیاویلی یہاں اسی ابہام کا مرتکب ہوتا ہے جس کے ارتکاب سے اخلاق کے جدید مخالفین بھی بری نہیں۔ بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خیر و شر سے ماورا کوئی سطح عمل پیش کرتا ہے لیکن حقیقت میں اس کا مقصد ایک جدید تعین شئ یا تجدید خیر اور نیک و بد کے تصورات کا ایک جدید اطلاق ہوتا ہے ؏

لیکن جب ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ اس کا جدید تعین شئ غیر یقینی اور مبہم سا رہتا ہے کیونکہ اس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ قوت کا اس مقصد سے جس کے حصول میں وہ صرف کیجائے کیا تعلق ہوگا۔ وہ اپنے وجدان طبیعت سے ترقی قوت کا ایسا پرستار تھا کہ اس مقصد کا خیال بھی اس کے ذہن سے نکلجاتا تھا جسکا ذریعہ ہونے کی وجہ سے قوت قابل قدر ہو سکتی ہے۔ وہ لوگوں کو اس لئے ملامت کرتا ہے کہ وہ کسی قوت کا اظہار نہیں کرتے نہ خیر کے لئے نہ شر کے لئے۔ چھوٹے چھوٹے گناہوں سے تو انکو ڈر نہیں لگتا

لیکن وہ بڑے پیمانہ پر اُن جرموں کے ارتکاب سے گھبراتے ہیں جن کی عظمت اُن کی شرم کو دھو ڈالتی ہے سنہ ۱۵۰۵ء میں پاپا جولیس دوم (Pope Julius II) کلیسا کے اعلیٰ ترین عہدہ داروں کے ہمراہ بغیر کسی لشکر کے پروگیا (Progia) میں داخل ہوا تاکہ اس شخص کے مطلق العنان حکمران بوگلیونی (Boglioni) کو گدی سے اُتار دے بوگلیونی کے لئے یہ ایک موقع تھا کہ وہ اس احمقانہ جرات کرنے والے کو مغلوب کر سکے اور ایک ہی ضرب میں اپنے جانی دشمن سے رہائی حاصل کرے اس طرح وہ بڑی دولت کا مالک ہو سکتا تھا اور مستقبل کے لئے کلیسا کے حکمرانوں کو ایک مفید سبق پڑھا سکتا تھا کیونکہ بوگلیوں ایک ایسا شخص تھا جو زنا اور قتل اقربا سے نہیں گھبراتا تھا۔ اس نے جو پاپا کو یونہی چھوڑ دیا تو یہ کسی اخلاق محرک کی وجہ سے نہیں اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان عام طور پر نہ عظیم الشان طور پہ شریر ہو سکتے ہیں نہ پورے طور پر نیک اور اسی وجہ سے ایسے جرموں سے دامن بچاتے ہیں جنمیں بڑی عظمت پائی جائے یا شرافت نفس کا اظہار ہوتا کیا دلی کمینگی کمزوری اور بزدلی پر حملہ کرتا ہے اور اپنے معاصرین پر انہیں کمزوریوں کا الزام لگاتا ہے جیسا کہ اُس کی تاریخ فلارنس سے معلوم ہوتا ہے جب وہ یہ سوال کرتا ہے کہ انسان اپنی قدیم عظمت سے کیوں گر گئے ہیں تو اس کو اس کی وجہ اُنکی تعلیم نظر آتی ہے جس کے اثرات نے اُنکو اپاہج اور مایوس کر دیا ہے اور اس تعلیم کا سب سے بڑا تعلق مذہب سے ہے۔ قدما آبرو عزت نفس قوت وصحت جسم کو پسند کرتے تھے اور قدیم مذاہب ان فانی لوگوں کو جو سپہ سالار رہیا ورا در مقنن ہونے کی وجہ سے شہرت حاصل کرلتے تھے الوہیت کا جامہ پہنا دیتے ہیں اُن کے مذہبی رسوم شاندار ہوتے تھے اور اُن میں اکثر خونی قربانیاں ہوتی تھیں جو لازماً لوگوں کے دلوں میں تندی اور درشتی کا میلان پیدا کرتی ہونگی برخلاف اس کے ہمارا مذہب مقصد اعلیٰ کو دوسرے عالم میں جا رکھتا ہے اور اس دنیا کی آرزو کو نظر تحقیر سے دیکھنے کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ عجز اور انبیا لفس کو بڑی شاندار نیکیاں سمجھتا ہے اور فکر و مراقبہ کی خاموش زندگی کو خارجی امور کی عملی زندگی پر ترجیح دیتا ہے۔ اگر وہ ہم سے قوت کا بھی طالب ہوتا ہے تو قوت فعل کا نہیں بلکہ قوت برداشت کا۔ اس اخلاق نے انسانوں کو کمزور کر دیا ہے اور دنیا کو بے دھڑک اور شدت پسند آدمیوں کے سپرد کر دیا ہے جن کو یہ معلوم ہوگیا ہے کہ اکثر لوگ بہشت کی امید میں بہ نسبت [illegible]

برداشت کرنے پر زیادہ مائل ہیں (Discorsi, II. 2) ماکیاویلی ساتھ ہی کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ انسانی بزدلی عیسائیت کی غلط تاویل سے پیدا ہوئی ہے۔ لیکن ان الفاظ سے اُس کا یہ مقصد نہیں ہوسکتا کہ وہ عیسائی اخلاق اور قدیم اخلاق کے تمام نتائج کو واپس لیتا ہے اور اُس کا خود جس طرف میلان ہے وہ ظاہر ہے۔ مذہب اس کے نزدیک مقنن کے ہاتھ میں محض ایک ذریعہ اور قانون کے لئے ایک ناگزیر سہارا ہے ایک دانا شخص کو بہت کچھ پہلے ہی سے نظر آجاتا ہے جو عوام الناس کو نظر نہیں آتا۔ اور اس لئے وہ اس پر یقین بھی نہیں رکھتے۔ اس لئے ضروری قوانین کے لئے دیوتاؤں کی مدد لینی پڑتی ہے۔ لائکرگس (Lycurgus) اور سولن کی تاریخ اس حقیقت کی شاہد ہے اور ساونا رولا (Savonarola) نے اپنے ہم وطنوں پر بڑا اقتدار اسی طرح حاصل کیا کہ سچ یا جھوٹ اُن کو اس بات کا یقین تھا کہ اُس کا براہ راست خدا سے تعلق ہے۔ مذہب ایک مستحکم بنیاد ہے جو ایک قوم کے اچھے رسم و رواج اور اس کی وحدت کے تحفظ کے لئے خاص طور پر مفید ہے نوما (Numa) کے مذہبی آئین و قوانین نے سلطنت روما کی عظمت و قوت کی تاسیس میں بڑا حصہ لیا۔ ہر عقلمند حکمران کا فرض ہے کہ وہ قومی مذہب کی حفاظت کرے خواہ وہ اپنے نزدیک اُسے دھوکا ہی سمجھتا ہو۔ (Discorsi, I, 11-19)۔

ماکیاویلی مذہب کو کوئی ایسی روحانی قوت نہیں سمجھتا جس کا ارتقا خود اس کے مخصوص قوانین سے ہوتا ہے اور جو ہمیشہ سیاست کی خدمت کے لئے تیار نہ رہے وہ اپنے نپے تلے اندازوں اختیاری مداخلتوں اور حالات کی یکسانیت پر بہت زیادہ بھروسہ رکھتا ہے۔ اور اس امر کو نظر انداز کرتا ہے کہ تاریخ کے اعلیٰ ترین مظاہر اکثر غیر مرئی سرچشموں سے یک بیک پھوٹ پڑے ہیں یہ صحیح ہے کہ اُس نے خود ان کثیر واقعات کو بیان کیا ہے جن کے متعلق کوئی پیش بینی ممکن نہ تھی اور جو خود اس کے زمانہ میں واقع ہوئے اور جن سے یہ یقین پیدا ہوسکتا تھا کہ خدا اور تقدیر تمام اشیاء پر حکمراں ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسانی ارادہ بے قوت ہے۔ ممکن ہے طوفان کے وقت شاید اس کی روک تھام کے لئے کچھ نہیں ہوسکتا لیکن جب طوفانات فرو ہو جاتے ہیں تو ہم بند کھود سکتے اور نہریں بنا سکتے ہیں تاکہ آئندہ ایسی تباہی

واقع ہو۔ تقدیر اسی جگہ غالب آتی ہے جہاں اس کے سامنے کوئی مخالفت نظر نہ آئے (Il Principe Cap. X) لیکن وہ ان معاملات میں ارادے اور غیر ارادے کے تعلقات کو بالکل خارجی سمجھتا ہے۔ یہ ایک سیاست دان جو بڑی بڑی روحانی تحریکات سے بالکل باہر ہے اُس میں اتنی سمجھ ہی نہیں ہوگی کہ وہ نہروں اور ندیوں کی صحیح تعبیر میں رہنمائی کر سکے۔ ماکیاویلی اس ضرورت پر بڑا زور دیتا ہے کہ مذہبی اور سیاسی تنظیمات اور سلطنت کے طریقوں کی وقتاً فوقتاً اُصول اولیہ کی طرف رجعت کر کے احیا ہوتے رہنا چاہئے۔ مرور ایام سے ایسے اضافے اور تبدیلیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اُن کی قوت کے اصل ماخذ میں بھی دست اندازی کر سکتی ہیں۔ انھیں حالات میں ہمکو یاد رکھنا چاہیئے کہ اُن کی ابتدا کیسے ہوئی تھی۔ ایسے موقع پر خارجی مصائب سے پیدا ہو سکتے ہیں جیسے گیلک (Caelic) جنگ کے بعد جب روم کا احیا ہوا۔ یا خاص مستقل تنظیمات بھی ایسی ہو سکتی ہیں جیسے رومانی رہنمایان جمہور (Roman Tribunes) اور محتسب یا لوگوں کے ایسے رہنما جن کی شخصیتیں دوسروں کے لئے مثال کا کام دیتا جیسے سینٹ فرانسس اور سینٹ دومینیک (St. Dominic, St. Francis) نے دوبارہ لوگوں کی آنکھوں کے سامنے عیسائیت کا اصلی نمونہ پیش کیا۔ اور کلیسا کو اُس تباہی سے بچایا جو اس پر طاری ہونے والی تھی۔ یہ ماکیاویلی کا ایک نہایت درخشاں خیال ہے لیکن اس کے نظام فکر کے حدود بھی اس سے نمایاں ہوتے ہیں ان تمام واقعات میں سے جو اس کے تجربے میں آئے اُصول حقیقی کے مطابق مذہب کی تجدید سب سے اہم واقعہ تھا یہ تجدید تکرار محض نہ تھی اصلاح کلیسا نے ارتقائے روحانی کو نئے راستوں پر ڈال دیا کوئی سیاست دان جو مذہب کو محض ایک ذریعۂ سیاست سمجھتا ہو اور اس کی اصلی قدر و قیمت سے بیگانہ ہو واقعات پر کوئی دیرپا نقش نہیں چھوڑ سکتا۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکتا تھا کہ اس تجدید سے بالکل نئی قوتیں معرض عمل میں آسکتی ہیں ماکیاویلی میں اسباب پنہاں کے متعلق کوئی بصیرت نہ تھی نہ صرف باطنی روحانیت بلکہ زندگی کے بہت سے پہلو اس کی نظر سے اوجھل رہے اس کو اس امر کا کوئی اندازہ نہ تھا کہ عملی اغراض مثلاً تجارت کاشتکاری اور علم جر ثقیل اور ان سے نئے عمرانی طبقوں کا قائم ہو جانا اس قدر ترقی کر گئے ہیں کہ

زمانۂ جدید کی سیاست کے تعین میں ان کا بڑا حصّہ ہے سیاست کو محض پیکار سازش اور تنازع للبقا سمجھنے کی وجہ سے ان تمام عوامل کی طرف سے وہ اندھا تھا۔ اسکی سیاسیات پائدار ہوا سکتی کیونکہ وہ ان تمام بڑے تصورات سے بے تعلق تھی جن کے ذریعے سے تخلیقی قوتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ بہت سے حقیقت پسندوں کی طرح وہ اصل حقیقت کو چھوڑ بیٹھتا ہے محض اس لئے کہ وہ اسے سطح واقعات پر تلاش کرتا ہے ؎

یہ بالکل قدرتی امر تھا کہ تاریخ کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے وہ صرف انہیں واقعات پر غور کرتا جن کا مشاہدہ اس کے لئے ممکن تھا یا جسے وہ ممکن سمجھتا تھا۔ اسی طرح پومپو نازی توہمات کی تنقید میں واقعات کی توجیہ نجوم سے کرتا رہا لیکن فطری اسباب کے اصول کو پیش کرنے کے لئے دونوں قابل تحسین ہیں انھوں نے ایک نئی راہ نکالی اور متاخرین کے لئے اسی راستے پر اور آگے بڑھنا ممکن کر دیا۔ ماکیاویلی خاص طور پر نہ صرف جدید زمانے کی علمی سیاسیات کا بانی ہے بلکہ تقابلی اخلاقیات کا بھی۔ اس لئے اجمالاً سمت عمل بتا دی باقی بعد کی نسلوں کا کام تھا کہ تفصیلی تحقیقات کریں اور ساتھ ہی اپنے آپ کو ان چٹانوں سے بچائیں جن سے ٹکرا کر اس کا سفینۂ فکر پاش پاش ہو گیا ؎

پومپو نازی اور ماکیاویلی کی وفات کے تھوڑے سے ہی عرصہ بعد اطالیہ کی آزاد ذہنی زندگی پر ایک مہلک ضرب لگی۔ اس کا نقطۂ انقلاب وہ ہے جب فلورنس دوسری مرتبہ سنہ ۱۵۳۰ء میں اپنی آزادی کھو بیٹھا اس پر ایک زبردست ردعمل واقع ہوا اور محکمہ احتساب دینی دوبارہ پروٹسٹنٹ تحریک کی مخالفت کے لئے قائم کیا گیا۔ وہ اطالوی جن کو مذہبی یا علمی خیالات نے نئے راستوں پر ڈال دیا تھا یا شہید کر دئے گئے یا جلاوطن ہو گئے لیکن خاص اسی عہد میں وہ نیا نظریۂ کائنات اور وہ علمی طریقہ پیدا ہوا جو زمانۂ جدید کی ذہنی ترقی میں اطالیہ کا سب سے بڑا کام ہے ہم پہلے یہ دیکھیں گے کہ انسان کے متعلق ایک نیا تصور کیسے پیدا ہوا اور ہمیں بہت سے اہم مسائل پر غور کرنا پڑیگا جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ نشأۃ جدیدہ کے احساسی خیالات اطالیہ کے باہر کس طرح صورت پذیر ہوئے ؎

باب چہارم

MICHEL DE MONTAIGNE AND PIERRE CHARRON.

مونٹین اور شارون

(۱)

اس زمانے کا کوئی اور مفکر نشاۃ جدیدہ کے مختلف پہلوؤں کو اتنا صاف اور پورے طور پر واضح نہیں کرتا جتنا مونٹین (Montaigne) اولاً اس میں وہ مخصوص شخصیت تھی جو سولھویں صدی میں فرانس میں اسی طرح پیدا ہوئی جس طرح اس سے پہلی صدی میں اطالیہ میں سیاسی جھگڑوں اور مذہبی بحثوں سے پیدا ہوئی تھی خصوصاً مذہبی بحثوں نے مونٹین پر خاص اثر کیا کیونکہ وہ ان کا عینی شاہد تھا۔ علاوہ ازیں سولھویں صدی کے فرانس میں ایک اپنی مخصوص انسیت بھی تھی مونٹین جنوبی فرانس میں ۱۵۳۳ء میں ایک سربرآوردہ خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم و تربیت بہت اچھی طرح سے ہوئی اس نے اطالیہ میں سفر کیا۔ اور اس کے بعد عمر کا اکثر حصہ اپنی جاگیر پر آزادی سے تلاش ہم میں گذارا وہ اپنے آپ کو اپنے زمانے کی سیاسی اور مذہبی الجھنوں سے بچاتا رہا جنکو وہ بطور ایک ناٹک کے دور ہی سے دیکھتا رہا کو

اس کی اس خلوت گزینی کی وجہ صرف یہی نہیں تھی کہ فرقہ بندیوں اور تبدیلیوں کے مشاہدے نے اس میں ایک روح تشکیک پیدا کر دی تھی اس کا بڑا باعث اس کی اپنی شخصیت تھی جس کو محفوظ رکھنا چاہتا تھا۔ اس کے مطالعہ کی مسب سے بڑی غرض یہی تھی۔ اس کے مضامین (Essais) جن کی پہلی دو جلدیں ۱۵۸۰ء اور

تیسری ۱۵۸۸ء میں شائع ہوئی صورت اور معنی دونوں کے لحاظ سے بالکل شخصی ہیں۔ "تمام
مضامین سے زیادہ میں خود اپنا مطالعہ کرتا ہوں یہی میری فوق الفطرت مابعد الطبیعات
ہے اور یہی میرا فلسفۂ فطرت ہے" (III - ۱۳) اس کتاب میں اس کے مطالعۂ عادات واطوار
کے متعلق تفصیلی معلومات ملتے ہیں آزادانہ طور پر لکھی گئی ہے اور اس میں کوئی خاص ترتیب
ملحوظ نہیں وہ غور و فکر کو کھیل اور تفریح سمجھتا ہے وہ اپنے خیالات کی باگ ڈھیلی
چھوڑ دیتا ہے اور پڑھنے والوں کے سامنے اسی بے ترتیبی سے پیش کر دیتا ہے جس
بے ترتیبی سے وہ اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ پہلے دیباچے ہی میں کہہ دیتا ہے
کہ میں خود اپنی نسبت لکھنا چاہتا ہوں۔ اور اگر رسم و رواج اس کو اجازت دیتا تو وہ
خوشی سے اپنے متعلق اور تفصیل سے لکھتا۔ اپنے مضامین کی تیسری جلد میں اُس نے
پہلی دو جلدوں کی نسبت اس سمت میں اور بھی زیادہ آزادی برتی ہے اور کہنہ سال
کے حق آزادی سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اپنے آنا سے اس قسم کی مشغولیت جس میں
انسان اپنے آپ کو اپنے خیالات کے حوالہ کر دیتا ہے اور اپنی کیفیات قلب میں
مستغرق رہتا ہے جدید زمانہ کے انسانوں کی ایک صفت ہے اس کا مطلب یہ
ہوتا ہے کہ فرد روایتی مفروضات سے آزاد ہو گیا ہے اور اجتناب سے بے پروا ہو کر
اپنی بات خود اپنی فطرت کے حوالہ کر دیتا ہے کہ جدھر چاہے اُس کو لے جائے ہو
اُس کی وسعت مطالعہ خصوصاً ادب قدیم میں حیرت انگیز ہے اُس کی
تصانیف میں اقتباسات کثرت سے ہوتے ہیں اور انسانی آراء، احساسات اور
جذبات کی وضاحت کے لئے وہ بڑی تعداد میں امتیازی خصوصیات کو بیان کرتا ہے
علمی معاملات میں ماکیاویلی سے بھی زیادہ طریق تقابل بھی استعمال کر دیا ہے اور جیسے
کہ عام طور پر یقین کیا جاتا ہے محض اس لئے نہیں کہ صفات آراء اور میلانات کی
کثرت اور بوقلمونی سے ارتیابی نتائج اخذ کرے اس کو انفرادی امتیازات میں دلچسپی
ہے اور اُسے ثروت مواد سے بہ حیثیت ایک [illegible] ہونے کے لطف بھی آتا ہے۔ جس
چیز پر وہ فریفتہ ہے وہ صرف دنیائے علم کے باطنی اختلافات نہیں بلکہ عالم مظاہر کے
تماشہ در عالم کا منظر ہے ہو
نہ صرف اس کی انسیت لئے بلکہ اس کی انفرادیت کے لئے بھی اس کوشش کا

مخالف بنا دیا کہ تعصب اور ادعائیت سے کسی ایک مسئلہ کو زبردستی منوانا چاہیں۔ اس لئے دینیاتی اور فلسفیانہ دونوں قسم کی ادعائیت پر حملہ کیا (دیکھو خاص طور پر II, 12) اگر حقائق فوق الفطرت پر ہمارا ایمان راسخ ہو اگر الٰہیت کی ایک کرن ہمارے ظلمت کدۂ ہستی کو چھو بھی جائے تو ہماری زندگی بالکل مختلف ہو جائیگی۔ الٰہی احکام کی اطاعت میں ہمارے تمام تعلقات کی ہیئت بدل جائے اور مذہبی جنگیں غیر شریفانہ جذبات کو ابھار کر انسان کو انسان کا دشمن نہ بنا دیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم الٰہی قوتوں کے نہیں بلکہ رسم و روایت کے پیرو ہوتے ہیں اور اکثر ہمارے جذبات ہمارے ایمان کے محرک ہوتے ہیں۔ مذہبی جنگوں میں خالصاً لوجہ اللہ شاید فوج کا ایک دستہ بھی اکٹھا نہ ہو سکے۔ ان زبردست اثرات سے قطع نظر کر کے بھی یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ ہمارا تصورات قائم کرنے کا ملکہ ہماری فطرت کی حدود سے باہر کسی شے کا تصور ہی نہیں کر سکتا۔ ہم اپنی ہی صفات کو گھٹا بڑھا کر مختلف تصورات قائم کر سکتے ہیں لیکن ان تصورات کے حدود سے باہر نہیں نکل سکتے۔ علاوہ ازیں ہر ہستی کی دلچسپی کا خاص مرکز اس کی اپنی ذات اور فطرت ہوتی ہے اسی لئے ہم خدا کو انسان کی صورت پر قیاس کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ دنیا میں ہر شے انسانوں کے نفع کے لئے بنائی گئی ہے۔ لیکن کیا حیوانات خدا کو اپنے اوپر قیاس نہ کرتے ہونگے۔ جو شخص خدا کے متعلق کچھ جاننے کا دعویٰ کرتا ہے وہ لازماً اس کو پستی میں لا ڈالتا ہے۔ مذہب کے متعلق تمام قسم کے تصورات میں یہ تصور زیادہ قرین عقل ہے کہ خدا ایک ناقابل فہم قوت ہے۔ وہ خالق ہے اور قیوم ہے۔ وہ خیر مطلق اور کمالِ مطلق ہے اور مختلف انسان اُس کو جس صورت سے بھی قیاس کریں اور جس انداز سے بھی اظہار تعظیم کریں وہ اُن کی اطاعت کو خوشی سے قبول کرتا ہے۔ ادعائی مذہب کی اس تردید سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ عقل انسانی کے متعلق لاف زنی کی جائے۔ انسان تمام مخلوقات میں سب سے زیادہ متکبر بھی ہے اور سب سے زیادہ مصیبت زدہ بھی غنسر ورانس کا ایک پیدائشی مرض ہے وہ اپنے آپ کو دیگر مخلوقات سے بہت بلند سمجھتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ حیوانات اور انسان میں اُتنا فرق نہیں جتنا خیال کیا جاتا ہے اس کے ثبوت میں مونٹیش نے بڑی تفصیل سے جانوروں کے عقل و احساس کے متعلق ثبوت مہیا کئے ہیں۔ اپنے آپ کو باقی مخلوقات سے علیحدہ سمجھنے کی کوئی

وجہ اُسے نظر نہیں آتی۔ انسان کا علم بہت ناقص ہے اُس کے حواس غیریقینی اور خطا پذیر ہیں۔ ہم کبھی نہیں کہہ سکتے کہ اُنھوں نے حقیقت کو ہمارے سامنے پیش کیا۔ حواس کو دنیا ایسی ہی معلوم ہوتی ہے جیسی ان کی اپنی فطرت و حالت ہے۔ ادراک حسی میں خارجی اشیاء نہیں بلکہ محض آلات حس کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے۔

حواس پر یقین کرنے کے لئے ہمارے پاس ایک ایسا آلہ ہونا چاہیئے جو ان کی تصدیق و تکذیب کر سکے اور پھر اس آلہ کی جانچ کے لئے ایک اور آلہ ہونا چاہیئے اسی طرح لا انتہا۔ عقل بھی کسی آخری فیصلہ تک نہیں پہنچتی۔ استدلال میں ہر ثبوت خود کسی اور ثبوت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اسی طرح آخر تک یہ سلسلہ چلا چلتا ہے۔ اس کے ساتھ جب اس امر کا بھی اضافہ کریں کہ نفس اور معروض دونوں متواتر بدلتے رہتے ہیں اور کوئی چیز غیر متغیر اور اپنی حالت پر قائم نہیں تو باقی کیا رہتا ہے۔ اختلافات اس کثرت سے ہیں کہ کلی قوانین اور انواع کو قائم کرنے کی کوشش بیکار ہے۔ کوئی کلی قانون افراد و اشیا کی کثرت پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ جتنا زیادہ غور کرو اتنا ہی اختلافات نظر آنے لگتے ہیں۔ اور ان اختلافات کو کسی مشترک نقطۂ نظر کے تحت لانے کی کوشش ہم کو اس سے آگاہ کردیگی کہ ان میں تناقض داخل موجود ہے اس لئے مقابلہ سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ اخلاق و قوانین میں بھی متواتر تبدیلیاں اور وسیع اختلافات پائے جاتے ہیں کوئی قدرتی قانون ایسا نہیں بنا سکتے جس پر تمام انسان کاربند ہوں۔ اخلاق زمان و مکان کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ اُس نیکی کے متعلق کیا کہا جائے جو کل تک نیکی شمار ہوتی تھی لیکن آئندہ نیکی شمار نہیں ہوگی اور جو دریا کو عبور کرنے پر دوسرے ملک میں جرم قرار دیجاتی ہے۔ کیا سچائی بھی پہاڑیوں میں محدود ہو کر سچائی رہتی ہے اور اُن کے اُس پار وہی سچائی جھوٹ ہو جاتی ہے تشکیک ہی انسان کا آخری ملجا و ماوا ہے لیکن سچ کو بھی پورے طور تک یقینی نہیں سمجھنا چاہیئے ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ ہم کچھ نہیں جانتے بلکہ استفہامی انداز میں اظہار حیرت کرنا چاہیئے "میں کیا جانتا ہوں"۔ اس تمام انداز فکر کی وجہ سے تشکیک کو مونٹین کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ اس ارتیاب کو اسکے فکر کا آخری نتیجہ خیال کیا جاتا ہے پاسکل کی رائے بھی اسکے متعلق یہی ہے لیکن اس سے مونٹین کے تصور حیات کے ان اساسی اصول پر کوئی زد نہیں پڑتی جو اسکے تمام فکر کا محور ہے اور جسکی بنا پر اُس نے زندگی کا ایک تخیل

قائم کیا ہے۔ لیکن مونٹین نے جو ایک لاابالی طرز بیان کا عادی ہے اپنے تصور زندگی کو خالص فلسفیانہ کیوں ادا کرتا۔ اُس کا آخری نتیجہ مذاہب کا حیرت انگیز انتشار شک یا اسکپٹک یا انفرادیت نہیں۔ تمام اشیاء کی تہ میں اس کو ایک لامحدود زندگی نظر آتی ہے فطرت کی عظمت اور لامحدودیت کا قائل ہے جس سے اشیاء پیدا ہوتی ہیں اور جس کی قوت ایک خاص طریقے سے ہر مخلوق میں صورت پذیر ہوتی ہے۔

اس طرح مونٹین عجز و علم پر عمل کرنے پر قناعت نہیں کرتا وہ اس میں یہاں تک مبالغہ کرتا ہے کہ جہالت کی مداحی پر اتر آتا ہے کیونکہ جہالت میں اور فطرت پوری قوت اور آزادی سے ہماری رہنمائی کرسکتی ہے جبکہ علم و فن اس کے مزاحم نہیں ہوتے تاہم جہالت سے اس کی مراد بے فکری و بے تربیتی خلائے طبیعت نہیں بلکہ وہ لاعلمی مراد ہے جو انسان میں اپنی عقل کے حدود کے سمجھ جانے سے پیدا ہوتی ہے دروازے کو کھٹکھٹانے ہی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ دروازہ بند ہے اس کو چھوئے بغیر اس کے سامنے کھڑے رہنے سے یقینی طور پر کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ مسدود ہے یا نہیں لاعلمی صرف ایک اچھے سر کے لئے اچھا تکیہ بن سکتی ہے چھوٹے اور بڑے تمام امور میں فطرت کا تصور مونٹین کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے۔ مثلاً مرض کے مسئلہ میں وہ اطبا کا مخالف ہے کیونکہ وہ فطرت کی قوتوں کا مصرفانہ استعمال کرتے ہیں اور اس کے خاص اعمال کے ارتقا کو روک دیتے ہیں۔ ہر شے کی طرح بیماری بھی کچھ عرصہ ترقی کرنے کے بعد خود فنا ہو جاتی ہے اس کے عمل میں دخل دینا بے کار ہے ہمیں چاہئے کہ فطرت کو اس کی اپنی حالت پر چھوڑ دیں وہ معاملے کو ہم سے زیادہ سمجھتی ہے ہمیں فطرت کے فرمان کے سامنے سر تسلیم خم کرنا چاہئے۔ کائنات کی ہم آہنگی کی طرح ہماری زندگی بھی اضداد پر مشتمل ہے بیماری اور صحت موت اور زندگی اسی نغمے کے اونچے نیچے سُر ہیں۔ تعلیم کے مسئلے میں بھی وہ فطرت کو آزاد چھوڑنے کا قائل ہے تعلیم کو احساس اور اخلاق کی ترقی کا ذریعہ سمجھنا چاہئے اور تجربۂ زندگی تصرفِ ذات کی بہترین درسگاہ ہے۔ فطرت کے تصور پر زور دیتے ہوئے وہ اپنی اسکپٹک کو پس پشت ڈال دیتا ہے۔ معاملات کو غلط معیار پر جانچنے سے بچنے کی صرف یہی ترکیب ہے کہ ہم اپنی عظمت بھلا دیں اور فطرت کو معیار بنالیں

کے سامنے رکھیں۔ وہ ہمارے سامنے ایسی عام اور مسلسل کثرت اور تنوع پیش کرتی ہے جس میں ہم خود اور وہ تمام اشیاء جنہیں ہم عظیم الشان سمجھتے ہیں ناچیز معلوم ہوتی ہیں یہ تصور عظمت و تنوع ہیں وجہ تنگ دائرے قائم کرنے سے مانع ہوگا رواداری اس طرح پیدا ہو سکتی ہے مذہب کے متعلق ہم موٹین کا آخری فیصلہ بیان کر چکے ہیں کہ ہستی نامعلوم کی پرستش مختلف اقوام مختلف طریقوں سے کرتی ہیں سب کو اس میں آزادی ہونی چاہیئے۔ اور یہی خیال اس کی قدامت پرستی کی بنیاد ہے۔ وہ کہتا ہے نئے طریقے مجھے اچھے معلوم نہیں ہوتے خواہ وہ کسی صورت میں پیش ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ مروجہ قوانین ہمیشہ معقول نہیں ہوتے مگر قوانین کے صائب ہونے کا مدار ان کی صداقت پر نہیں بلکہ اس امر پر ہے کہ وہ قوانین ہیں۔ قانون محض قانون ہونے کی وجہ سے واجب التعظیم ہے یہی اس کی مطلق ایمانی کی اساس ہے۔ رواج دنیا کا بادشاہ ہے۔ شمیر بھی ایسی چیز کا پابند ہے جس کی تعظیم کا مادہ عادی ہے اور عادت کو ترک کرنا باعث الم ہوتا ہے دانا انسان کی روح اپنے باطن میں آزاد ہونی چاہیئے لیکن خارجی امور میں مروجہ قوانین اور رسم و رواج کی پابندی لازمی ہے ان کا نعم البدل پیش کرنے کی کوشش کرنا ایک احمقانہ ادعا ہے۔ اگرچہ موٹین نے ان الفاظ میں بیان نہیں کیا لیکن اس کے خیالات میں یہ یقین مضمر ہے کہ رسم و رواج فطرت کے مظاہر ہیں اس لحاظ سے اس کی قدامت پرستی اس کے ایمان بالفطرت کا ایک جزو ہے گو خود اس کے اصول کے مطابق جدید بھی فطرت کا ایسا ہی مظہر ہے جیسا کہ قدیم۔

موٹین کی سب سے پہلی امتیازی خصوصیت جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی اس کی انفرادیت بھی اسی تصور فطرت پر قائم ہے۔ اگر ہر شخص اپنی طبیعت کی کیفیات کا بغور مطالعہ کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ اس کی ایک خاص فطرت اور خاص انداز اور سیرت حامل ہے جو خارجی اثرات کی مزاحم ہوتی ہے اور اس کو ناموزوں جذبات سے محفوظ رکھتی ہے۔ اس سیرت کا جوہر ناقابل تغیر ہوتا ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ میں کسی اور سیرت کا آرزومند ہوں اور اپنی سیرت سے متنفر ہوں اور اسے ملعون سمجھوں لیکن جو بات میری فطرت کی بیخ و بنیاد میں موجود ہے اس سے پشیمان ہونا بیکار ہے

کیونکہ پشیمانی اسی امر کے متعلق مفید ہوسکتی ہے جسے بدل سکیں۔ اسی سیرت آمرہ کے ذریعے سے فطرت ہر فرد سے ایک مخصوص تعلق رکھتی ہے جو ہر کسے را بہر کارے ساختند اس لئے ہر شخص کے متعلق اس کی مخصوص سیرت کو مدنظر رکھتے ہوئے کوئی رائے قائم کرنی چاہیئے، مونٹین افراد کی مخصوص فطرت کے حقوق کو بھی ملحوظ رکھتا ہے اور کلیت کے حقوق کو بھی۔ کلیسا ہر فرد میں تبدیلی کامل اور احیائے مطلق چاہتا ہے۔ مگر مونٹین تبدیلی مطلق کو ناممکن سمجھتا ہے۔ اگر توبہ سے مراد اس قسم کی تبدیلی ہے وہ توبہ کی حقیقت ہی کا منکر ہے۔ توبہ وہیں ممکن ہے جہاں انسان کی طبیعت میں کوئی ایسا اصول ہو جو عمل بد کے پوری طرح واضح ہو جانے پر اُٹھ سکے عقل سب قسم کے افکار کا علاج کر لیتی ہے اور ہر قسم کے رنج کو کم کر دیتی ہے مگر پشیمانی کی تکلیف اس سے پیدا ہوتی ہے اور یہ تمام آلام سے زیادہ شدید ہے کیونکہ یہ ہمارے باطن سے تعلق رکھتی ہے جیسے کہ بخار کی سردی اور گرمی باطنی ہونے کی وجہ سے باہر کی سردی اور گرمی سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے۔ اسی طرح جب ہم نیکی کرتے ہیں اور ہمارا ضمیر مطمئن ہوتا ہے تو ہمیں ایک باطنی تسکین اور شریفانہ غرور کا احساس ہوتا ہے۔ مونٹین کے نزدیک دوسروں کی تعریف کو نیک اعمال کا اجر سمجھنا نیکی کی بنیاد ریت پر قائم کرنا ہے۔ خاص کر اس کے زمانے میں جبکہ عوام کا کسی شخص کو پسند کرنا ایک بڑی ملامت تھی۔ ہر شخص کے پاس ایک باطنی کسوٹی ہونی چاہیئے جس سے وہ اپنے اعمال کو جانچ سکے "تجھ کو خود ہی اپنے اعمال کا محتسب ہونا چاہیئے دوسرے تیری فطرت کو اتنا نہیں دیکھ سکتے جتنا تیرے فن کو" خود ہمارے ہمسائے بھی قرب کی وجہ سے ہمارے متعلق غیروں کی نسبت مختلف آراء رکھتے ہیں۔ ہماری فطرت کے متعلق زیادہ بصیرت رکھنے کی وجہ سے ان کو معلوم ہوسکتا ہے کہ ہمارے درخشاں ظاہری اعمال پانی کی وہ صاف دھاریں ہیں جو دلدل سے نکل رہی ہیں۔ خارجی اعمال سے انسان کے باطن کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کرسکتے (Essais iii)۔

یہ کسوٹی کیسے بنتی اور انسان کی طبیعت کے جذبۂ حکمران سے اس کا تعلق ہے۔ مانٹین نے بالتفصیل بیان نہیں کیا۔ اور اس امر میں بعد میں آنے والوں کے لئے ایک بڑا مسئلہ چھوڑ گیا۔ عملی معاملات میں تو اس نے ایک اچھے دماغ کی یہ

تعریف کی ہے تو وہ اپنی لاعلمی میں فطرت کے آگے سر تسلیم خم کر دیتا ہے لیکن عملی زندگی میں وہ ہر بات فطرت کے حوالہ نہیں کر دیتا کسی فرد کی فطرت اپنی خاص سیرت کو تابع اور ارادہ کی مدد سے ڈھالتی ہے اور صرف توجہ اور محنت ہی سے انسان کی مخصوص سیرت کو مسخ ہونے سے بچا سکتی ہے۔ مانٹین پوری طرح جانتا ہے کہ وہ خود کسی بڑے شجاعانہ ارادہ کا مالک نہیں ہے۔ اپنے متعلق اس کی رائے ہے کہ اگر اس میں کوئی نیکی ہے تو محض خوبی تقدیر سے اپنے اختیار سے پیدا کردہ نہیں وہ اس بات کے لئے شکر گذار ہے کہ وہ ایک اچھے خاندان میں پیدا ہوا اور اچھی تعلیم پائی وہ اکثر برائیوں سے خصوصاً ظلم سے قدرتی طور پر متنفر تھا۔ مگر وہ یہ نہیں بتاتا کہ اگر اسکو خوش قسمتی سے ایسی اچھی طبیعت نہ ملی ہوتی تو اُس کا کیا حال ہوتا طبیعت کی باطنی پیکار اور خلش کو وہ برداشت نہیں کر سکتا۔ عقل ہمیشہ اُس کی طبیعت پر قابض رہنا چاہتی ہے مگر اکثر یہی ہوتا ہے کہ جہاں چند بات کی وہ اصلاح نہیں کر سکتی اُن کی آلودگی سے اپنے آپ کو بچاتی ہے۔ بایں ہمہ اُس کا ایمان تھا کہ اعلیٰ ترین لذت نیکی ہی سے وابستہ ہے۔ پیکار باطن محض ایک مجبوری حالت ہے ادنیٰ درجہ کی لذتیں ہنگامی اور ناپائدار ہوتی ہیں اور اُن کے بعد اکثر طبیعت کو پشیمانی ہوتی ہے۔ وہ تسکین کامل جو حسی لذات اور عقل کے احکام کو پورا کرنے کی تکلیف دہ کشمکش دونوں سے دور ہے صرف اُسی کو میسر ہو سکتی ہے جس کی سیرت باطنی اچھے اعمال میں صورت پذیر ہو لیتی ہے یا ایک ایسی سیرت کا پیدا ہو جانا جس میں طبیعت میں کوئی کشمکش باقی نہ رہے مانٹین کے نزدیک بلند ترین مقصد حیات ہے۔ اپنے متعلق اُسے معلوم ہے کہ اُسکا شمار نہ اُن لوگوں میں ہے جو بہادرانہ طور پر جد و جہد کرتے ہیں اور نہ اُن میں جو ہر قسم کی پیکار سے بلند ہو جاتے ہیں لیکن وہ بہادر روحوں کی عظمت کا مداح ہے۔ اُس کی اپنی کمزوری اُسے دوسروں کی قوت کی طرف سے اندھا نہیں کرتی۔ گو وہ خود زمین پر رینگتا ہے مگر وہ دوسروں کی بلند پروازی کو بھی دیکھ سکتا ہے۔ تاہم وہ اسے کوئی معمولی بات نہیں سمجھتا کہ ایک ایسے زمانہ میں جبکہ نیکی محض ایک اسم بے مسمیٰ رہ گئی تھی۔ اس میں اخلاقی رائے قائم کرنے کی قوت باقی تھی تو

مانٹین نے تصور فطرت کی تائید متقدمین کے انداز میں کی ہے لیکن اس لئے

اس تصور کو یونانی مفکرین کی نسبت بہت زیادہ وسیع کر دیا۔ انفرادیت کے تصور کے ساتھ اس کا گہرا تعلق قائم کرکے وہ فطرت کے تصور کو لامحدود کر دیتا ہے۔ اگر مانٹین فطرت کو انسانوں کی مصنوعی زندگی کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے تو وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ یہ غلط ہے کہ انسان صرف چند مخصوص طریقوں کو صحیح سمجھے اور فطرت کی ثروت کو نظر انداز کردے جو اور انداز کے مظاہر بھی پیدا کر سکتی ہے اور اس لئے بھی کہ لوگ بعض شخصیتوں کی خاص زندگی کے متعلق سختی برتتے ہیں حالانکہ اپنی شخصیت کے ارتقا کا ان کو ایسا ہی حق ہے جیسا کسی اور کو۔ لامحدودیت اور انفرادیت کے متعلق ان خیالات کی وضاحت کرنا مستقبل کا کام ہے۔ مانٹین کی تشکیک غیر معمولی قوت مشاہدہ اور انسیتی علم نے اس کے لئے وہ آزادی نفس اور ذرائع پیدا کر دئے تھے جو ان تصورات کی اہمیت کو جتلانے کے لئے ضروری تھے۔ اس کی تشکیک نے جو حقیقت میں آزادئ فکر کے حق کا ادعا تھا اُسے مصنوعی حدود کو توڑنے کی ترغیب دی اور اُس کے وسیع تجربہ اور علم نے اُس کو یہ بتایا کہ ان حدود کے پرے کچھ ایسے انداز بھی موجود ہیں جن میں لامحدود فطرت نے اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔

مونٹین نے ۱۵۹۲ء میں وفات پائی۔ اس قسم کے مفکر کو پیرو کیسے مل سکتے تھے اس کا فکر بالکل ذاتی تھا اس کی طبیعت میں کچھ ایسے عناصر یکجا ہو گئے تھے جو اس ترکیب میں اور طبائع میں نہیں پائے جاتے۔ صرف ایک ہی شخص ہے جو قریب قریب اس کا پیرو ہے اور جس نے اس کے خیالات کو مرتب کیا گو اس میں اس نے مونٹین کی دنیائے فکر کے صرف ایک ہی پہلو پر نظر رکھی ہے لیکن اس پہلو کے نہایت اہم ہونے میں کوئی شک نہیں۔ پیر شارون (Pierre Charron) کے فلسفیانہ خیالات کا ماخذ مونٹین ہے۔ وہ ۱۵۴۱ء میں پیرس میں پیدا ہوا پہلے قانونی وکالت کرتا رہا لیکن بعد میں پادری ہو گیا اور وعظ کہنا شروع کیا اور کیتھولک مذہب کی حمایت میں پروٹسٹنٹوں اور آزاد خیال لوگوں کے خلاف لکھتا رہا ان تصانیف میں سب سے زیادہ قابل لحاظ وہ کتاب ہے جس کا عنوان (De la Sagesse) "متعلق بہ عقل" ہے جو ۱۶۰۱ء میں یعنی اس کی وفات سے تین سال پیشتر شائع ہوئی۔ جس میں اس نے اسی اساسی خیال کی

پوری طرح حمایت کی ہے جو ہمیں پومپونازی میکیاویلی اور مونٹین میں ملتا ہے یہ کہ اخلاقیات اور سیاسیات کی بنا فطرت انسانی پر قائم ہونی چاہئے۔ اس نے اس لاعلمی پر بہت زور دیا ہے جو حقیقی علم ذات سے پیدا ہوتی ہے بغور مطالعہ کرنے سے ہمیں انسان کی عظمت کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور ذلت کا بھی عقل فطری تمام اشیاء کا معیار نہیں ہوسکتی اسلئے ہم کو کلیسا کی قدیم تعلیم پر قائم رہنا چاہئے اور نئے عقائد میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے۔ شیردن بھی مونٹین کی طرح اصول ارتیاب سے قدامت پرستی کا افتتاح کرتا ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس نے مذہب اور اخلاق کے باہمی تعلق پر بھی بحث کی ہے جس پر مونٹین نے کچھ نہیں کہا۔ مذہب اور اخلاق دوش بدوش چلتے ہیں لیکن ان کو ایک دوسرے کے ساتھ مخلوط نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان کے سرچشمے الگ الگ ہیں نیکی کا انحصار مذہب پر نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس طرح نیکی ایک عرضی چیز رہ جاتی ہے اور فطرت صحیحہ کا سرچشمہ اس کا ماخذ نہیں رہتا۔ شیردن لکھتا ہے "میں چاہتا ہوں کہ آدمی نیک رہے۔ خواہ جنت اور دوزخ کا وجود نہ بھی ہو۔ کسی شخص کا یہ کہنا کس قدر قابل نفرت معلوم ہوتا ہے کہ اگر میں عیسائی نہ ہوتا یا مجھے خوف عذاب نہ ہوتا تو میں یوں کرتا میں چاہتا ہوں کہ تو اس لئے نیک ہو کہ یہ فطرت اور عقل کا تقاضا ہے اور تمام کائنات عقل جس کا ایک جزو ہے یوں ہی چاہتی ہے اور اسی لئے کہ تجھے اپنے جوہر اور اپنے مقصد حیات کے خلاف عمل نہیں کرنا چاہئے اس کا نتیجہ خواہ کچھ ہی ہو۔ اس طرح جب اخلاق کی بنیاد مستحکم ہو جائے تو مذہب کی تعمیر اس پر قائم ہوسکتی ہے لیکن اس کے برعکس مذہب کو اخلاق کی بنیاد قرار دینے سے اچھے نتائج پیدا نہیں ہوتے"۔

اس طرح اخلاقیات کی آزادی کا اعتراف ایک کیتھولک پادری کی زبان سے تعجب خیز معلوم ہوتا ہے یہ ایک نفسیاتی معمہ ہے کہ شیردن جو تھوڑا عرصہ قبل ایک جوشیلا کیتھولک پادری تھا اس خیال کی طرف کس طرح آیا۔ اس سے کم از کم اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس زمانے میں اس سمت کی طرف ایک زبردست میلان پایا جاتا تھا۔

باب پنجم

لڈوویکوس وائیوس (Ludovicus Vives)

نشاۃ جدیدہ میں انسان سے تعلق رکھنے والی ہر بات کی نسبت جس قدر دلچسپی پیدا ہوگئی تھی اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ مظاہر نفسی کا علمی مطالعہ چاہیئے۔ اگرچہ نفسیاتی اغراض اور نفسیاتی توجیہات تمام مذکورۂ بالا مفکرین کے خیالات کا جزو اہم ہیں تاہم دور رس فلسفیانہ مسائل سے علیحدہ اس کی کوئی مستقل حیثیت قائم نہیں ہوئی تھی علاوہ ازیں اس زمانے میں نفسیاتی مطالعہ محض نظری تھا اگر کوئی شخص اس زمانے کی خالص نفسیات کا نمائندہ شمار ہو سکتا ہے تو وہ لڈوویکوس وائیوس ہے جو ہسپانیہ کا باشندہ تھا وہ ایک خاموش طالب علم ایک سرگرم انسی اور ایرسمس (Erasmus) ساکن رٹرڈم کا دوست اور پیرو تھا نفسیات اور درسیات میں اس کی خاص اہمیت ہے وہ ۱۴۹۲ء میں ولنسیا (Valencia) میں پیدا ہوا پیرس میں تعلیم پائی اور تادم مرگ ۱۵۴۰ء تک بروکس میں رہا کچھ عرصے تک وہ ہنری ہشتم شاہ انگلستان کی لڑکی کا اتالیق رہا لیکن طلاق کے جھگڑے کی وجہ سے انگریزی دربار سے اس کے تعلقات منقطع ہوگئے۔

وائیوس ایک سچا کیتھولک تھا لیکن اپنے صلح پسند اور صحیح انداز فکر کی وجہ سے اس نے ۱۵۲۲ء میں ایک آزادانہ خط (Pope Hadrian VI) پاپا ہیڈرین کے نام لکھا جس میں اس نے یہ خواہش ظاہر کی کہ ایک مجلس عامہ منعقد کی جائے جو اس امر کا فیصلہ کرے کہ پرہیزگاری اور اخلاق کے لئے کون کون سے عقائد لازمی ہیں اور کن کن

مسائل کے متعلق آزادانہ تحقیقات جائز ہو سکتی ہے تاکہ کلیسا کے اندر مہلک اختلافات باقی نہ رہیں۔ بعد ازاں وہ رواداری اور عیسائیت کی آزادانہ تاویل کی حمایت کرتا رہا درسیات کے لحاظ سے اپنے زمانے کے لئے وہ بڑی اہمیت رکھتا ہے تعلیم کے متعلق بہت سے عمدہ خیالات جن کو بعد میں (Jesuits) جیسوئٹس نے عملی جامہ پہنایا حقیقت میں وائیوس ہی کا نتیجۂ فکر تھے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ لویولا (Loyole) سے اس کی ملاقات تھی۔ لسانیاتی تنقید اور درسیاتی مسائل میں اس کا شغف اس امر کا محرک ہوا کہ وہ عام حیثیت سے علمی طریقے کی جانچ کرے وہ چاہتا ہے کہ تجربے کو تمام علم کی بنیاد قرار دیا جائے نفسیات کے دائرے میں اس نے خود اس تقاضے کو پورا کرنے کی کوشش کی اس لحاظ سے اسے جدید تجربی نفسیات کا بانی کہہ سکتے ہیں اپنے دیگر معاصرین کی طرح وہ زمانۂ قدیم کے کثیر سواد علمی سے فائدہ اٹھاتا ہے لیکن اپنے تجربے سے ہر بات کی تصدیق کرنا چاہتا ہے اس کی کتاب (De Anima et Vita Brügge 1538) میں بہت سے طبع زاد خیالات پائے جاتے ہیں ذہنی مظاہر خصوصاً جذبات کے متعلق اس کا بیان اب بھی مفید ہے اس کی کتاب نے سولھویں سترھویں صدی کے نفسیاتی مسائل پر بہت بڑا اثر ڈالا ہے۔

وائیوس کا تجربی نقطۂ نظر اس کی کتاب (De Anima) کے جزو اول کے اس حصے سے خاص طور پر واضح ہوتا ہے جس کا عنوان ہے روح کیا شے ہے ان مشکلات کی طرف توجہ دلانے کے بعد جو اس سوال کے جواب میں پیش آتی ہیں وہ کہتا ہے کہ حقیقت میں ہمارا منشا اس سوال سے یہ نہیں ہوتا کہ روح ہے کیا بلکہ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ اس کی فعلیت کیا ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ اپنے نفس کا علم حاصل کرو اس سے مراد ماہیت روح نہیں بلکہ وظائف روح کا علم ہے۔ اس لئے یہاں نہایت تیقن سے اس ادعا کو پیش کیا ہے کہ علم کا تعلق صرف مظاہر نفس سے ہے اور ماہیت روح کے کے متعلق ظنی نظریات سے اسے سروکار نہیں ہے۔

وائیوس نے ہمیشہ اس نقطۂ نظر کو نباہا ہے اور اس انداز بیان میں محض اظہار کیفیت ہوتا ہے اس میں اس ٹھوکر سے بچنا دشوار تھا کہ بہت سی باتیں جن کو وہ تجربے کی بنا پر ثابت شدہ سمجھتا تھا ان کی تنقید نے انہیں غلط ثابت کیا مگر باوجود اس کے

وائیوس نے خالص نفسیاتی نقطۂ نظر کو ایک طرف طبی اور دینیاتی نقطۂ نظر سے الگ کر دیا جن کے ساتھ وہ ابھی تک مخلوط چلا آ رہا تھا اور دوسری طرف طبیعیات سے علیحدہ کر دیا۔ اس امتیاز میں ڈیکارٹس نے بعد میں اور بھی وضاحت پیدا کر دی ڈیکارٹس وائیوس کا جتنی مرتبہ ذکر کرتا ہے اس سے بہت زیادہ وہ اس کا منت کش ہے

جیسا خود اس کی کتاب کے عنوان ہی سے مترشح ہوتا ہے (روح اور زندگی کے تصورات میں بہت قریبی تعلق سمجھتا ہے وہ روح کو زندگی کی اصل قرار دیتا ہے نہ صرف شعوری بلکہ تمام عضوی زندگی وہ مظاہرِ حیات کی ادنیٰ صورتوں کو اعلیٰ صورتوں کی بنیاد سمجھتا ہے اس کی نفسیات عضوی نفسیات ہے جو حد ممکن تک مظاہر نفسی کے عضویاتی پہلو کو بھی واضح کرنا چاہتی ہے۔ وہ قدرتی طور پر اپنے زمانے ہی کی عضویات سے کام لیتا ہے۔ عقل کو دماغ کی طرف منسوب کر کے وہ ارسطاطالیسی گروہ سے اپنی آزادیِ تحقیق کا ثبوت دیتا ہے ابھی تک ایسے پیروانِ ارسطو موجود تھے جو یہ کہتے تھے کہ اعصاب کا مرکز دماغ نہیں بلکہ دل ہے گو متاخرین یونانی اہل تشریح نے اسکو ثابت کر دیا تھا لیکن وائیوس کے نزدیک زندگی کی قوت کا مرکز دل ہی ہے جس میں زندگی کی ابتدائی اور انتہائی علامتیں محسوس ہوتی ہیں اور جس کے عمل کی رکاوٹ اور روانی کا اظہار جذبات میں ہوتا ہے رواقیین اور جالینوس کی تعلیم کے مطابق وائیوس کا یہ خیال تھا کہ دماغ میں ایک ہوائے لطیف بھری ہوئی ہے۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ شعوری کیفیات اس ہوا کے ارتعاش سے وابستہ ہیں لیکن وائیوس نے اس مسئلے پر کچھ زیادہ بحث نہیں کی وائیوس نے اس کی کچھ تعیین نہیں کی کہ اس روح کا جس کی فعلیت دماغ میں ہے اس روح سے کیا تعلق ہے جس کی فعلیت قلب میں ہے۔ اس کے نزدیک خدا براہ راست صرف انسانی ارواح کو پیدا کرتا ہے پودوں اور جانوروں کی روحیں (یعنی اصل حیات عضوی اور حیات حسی) مادے کی قوت سے پیدا ہوتی ہیں۔ روح انسانی کے خیالات اور تمنائیں محدود ہیں اور عالم حواس میں تسکین نہیں پاتیں بلکہ ایک لامحدود معروض کی تلاش کرتی ہیں اس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ روح کی اصل الٰہی ہے کیونکہ علت اور معلول میں مطابقت کا ہونا لازمی ہے یہاں پر وائیوس ایک پکا روحی معلوم ہوتا ہے اس کے مذہبی مفروضات سے لازماً یہی توقع ہو سکتی تھی اس نکتے کے متعلق بھی وہ متاخرین

کے لئے بڑے وزنی مسائل چھوڑ گیا ہے۔ اس کی نفسیات محض مظاہر ذہنی کے بیان تک محدود ہے اس میکانکی اصول کا دریافت کرنا ہیوم کی تحقیقات کے لئے محفوظ رہا جس کے ذریعے سے ایک مظہر سے دوسرے مظہر کی طرف عبور کر سکتے ہیں ؟

باب ششم

اطالیہ کی انسیت ایک طرح کی ذہنی امرائیت تھی۔ اس کی بڑی اہمیت یہ تھی کہ اس نے ایک آزاد علمی زندگی کی بنا ڈالی لیکن اس نے اس طرف توجہ نہ کی کہ وسیع حلقوں میں انسانی زندگی پر کیا گذر رہی ہے اس نے کلیسائے مملکت اور حیات ملت کو ان کی اپنی حالت پر چھوڑ دیا اور اپنی تمام توجہ علمی اور جذباتی مسائل پر صرف کی خود مکیاویلی بھی اس سے مستثنیٰ نہیں گو قومی اور سیاسی مسائل میں اسے غیر معمولی انہماک تھا لیکن اس کی اصلی غرض یہ تھی کہ حکمراں کی ترقی قوت کے ذرائع پر غور کرے جمہوری زندگی کے حالات اور اس کی پنہاں قوتوں کی طرف اس نے کوئی توجہ نہ کی۔ اطالیہ کی سیاسی آزادی کے ساتھ انسیت کا بھی خاتمہ ہو گیا لیکن سیاسی آزادی کو کھو دینا اور مملکت میں کسی قومی زندگی کا پیدا نہ ہونا بھی انسیت ہی کا قصور تھا اشیاء کی وسعت اور گہرائی کو مطالعہ کرنے کی وجہ سے اس کا تخیل انسانیت کے متعلق نہایت تنگ رہ گیا اسی خوف کی وجہ سے اس نے مذہبی مسئلہ کو حل کئے بغیر برطرف کر دیا شمالی اقوام نے جن میں نشاۃ جدیدہ اتنی آب و تاب سے ظاہر نہیں ہوئی اپنی آزادی کو باطنی گہرائی اور بیرونی وسعت میں زیادہ ترقی دی اصلاح کلیسا کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ اس نے مذہبی مسئلے سے چشم پوشی نہیں کی بلکہ بہادری سے روبرو ہو کر اس پر حملہ کیا اور مذہب کے حلقے میں بھی اسی انسیت کے اصول کا اعلان کیا جس کا اعلان انسیت فکر کے دوسرے حلقوں میں پہلے کر چکی تھی اصلاح کلیسا میں نشاۃ جدیدہ کے اصول کا اطلاق مذہب پر کیا گیا لیکن میرا مطلب اس سے

یہ نہیں ہے کہ لوتھر اور زونگلی (Luther, Zwingli) نے پہلے ان خیالات کو قبول کیا اور پھر ان کو مذہب پر عاید کیا ان کی شخصیت کی عظمت کا راز اسی میں ہے کہ انھوں نے انھی خیالات کو اپنے تجربات میں سے پیدا کیا اور ان کو ایک نئی صورت میں پیش کیا ان کا یہ دعوی تھا کہ زندگی کا بلا واسطہ ذاتی تجربہ مذہب کی حقیقی بنیاد ہے اور اس بنیاد پر قائم ہو کر انھوں نے کلیسا اور ازمنۂ متوسطہ کی دینیات کی مخالفت کی انسان کی باطنی قوتیں مصنوعی حدود و قیود سے آزاد ہوگئیں۔ بقول کیا دیلی کے عیسائیت اپنی اصل پر واپس آگئی اگرچہ لوتھر نے عیسائیت کی صورت اولیہ کو نظر تنقید سے نہیں دیکھا لیکن پال کے جواز بالایمان کے مسئلے کو اپنی تحریک کی بنیاد قرار دینے میں اس نے ایک بڑی اہم شے پر ہاتھ ڈالا جس کے ساتھ ایک گہرا شخصی اتحاد پیدا کرکے انسان خارجی حالات سے آزاد ہوجاتا ہے اس لئے اپنے اس خیال کو خاص طور پر وضاحت سے اپنی کتاب (Von der Freiheit eines Christen-Menschen, 1520) ایک عیسائی انسان کی آزادی میں پیش کیا ہے اگر ان باطنی تعلقات میں جن پر انسان کی تقدیر کا مدار ہے وہ تمام خارجی حکومت و استناد سے آزاد ہوسکتا ہے تو لازماً یہ آزادی اس کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر بھی اپنا اثر کریگی۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ لوتھر کی اصلاح کلیسا نے لوگوں کے دلوں میں مختلف قسم کے خیالات کو ابھار کلیسا سے برسرپیکار ہو گئے ہیں لوتھر انسان کی فطرت کا حامی اور وکیل ہوگیا کلیسا کے خلاف اس نے کنیسہ اور مملکت کی آزادی کی تعلیم دی اور جواز بالایمان کے مسئلے کی قدرتی نتیجے کے طور پر اس نے کیتھولک مذہب کے خلاف جو رہبانیت کو ارفع زندگی سمجھتا تھا سادہ انسانی زندگی کے جذبات اور حرکات پر زور دیا گو کلیسا اس کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا تھا تاہم عملی طور پر لوتھر فطری انسانی اغراض سے کوئی بڑا تعلق پیدا نہ کرسکا مسئلۂ ایمان کی وجہ سے خصوصاً جوانی میں سائنس کو وہ شبہ کی نظر سے دیکھتا تھا اور جمہوری زندگی میں وہ انفعالی اطاعت کے اصول پر کاربند تھا۔ اپنی تصنیف "ایک عیسائی شخص کی آزادی" میں وہ اپنے خیالات کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلے حصے میں وہ یہ بتاتا ہے کہ کس طرح ایک عیسائی باطن میں آزاد ہوتا ہے لیکن وہ اس آزادی کی پوری تحقیق کو آخرت تک ملتوی کرتا ہے اور عیسائی کی خارجی زندگی کے متعلق کہتا ہے کہ

عیسائی ایک نہایت کارآمد نوکر اور ہر شخص کا مطیع ہوتا ہے باطن اور خارجی زندگی کی اس دورنگی کی وجہ سے لوتھر کی تعلیم روحانی اور سیاسی ترقی پر وہ اثر نہ ڈال سکی جس کی توقع اس کے بانی کی زبردست شخصیت کی وجہ سے ہوسکتی تھی۔ اس نے مذہبی اور انسانی زندگی کو اسی طرح پہلو بہ پہلو رکھ دیا جیسے اتوار کے ساتھ کام کا دن دوش بدوش ہوتا ہے لیکن کوئی حقیقی اندرونی رابطہ ان میں پیدا نہیں کیا۔ ایمان اور علم کے درمیان بھی وہ کوئی شیرازہ بندی نہ کرسکا ورمز میں لوتھر انجیل اور بدیہی دلائل کی ضرورت پر قائم رہا لیکن ان دو اصولوں کا باہمی تعلق واضح نہ ہوا اور لوتھری جماعت نے جو مدرسیت پیدا کی وہ ازمنۂ متوسطہ کی مدرسیت سے کم لطیف اور زیادہ تنگ دل تھی۔

لوتھر کے ساتھ ایک شخص تھا جس نے خاموش سرگرمی سے اصلاح کلیسا اور نشاۃ جدیدہ کے خیالات کو متحد کرنے کی کوشش (Philipp Melanchthon) فلپ میلنگٹن معلم المانیہ لوتھر کے مقابلے میں پروٹسٹنٹ مذہب کے عقلی پہلو کا بہتر نمائندہ تھا وہ صرف دینیاتی ہی نہیں تھا بلکہ لسانیاتی اور فلسفی بھی تھا اس کو جو بڑا صدمہ تھا کہ لوتھر اور اس کے پیرو ان تمام لوگوں کو ملعون سمجھتے ہیں جن کا احیائی المسیحیت نہیں ہوا تو یہ صرف اس لئے نہیں تھا کہ یہ اس کے رحیمانہ تصور انسانیت کے خلاف تھا بلکہ اس کی ایک یہ وجہ بھی تھی کہ مصنفین متقدمین جو قبل مسیحیت گذرے ہیں اُن پر زد پڑتی تھی۔ جامعۂ وٹنبرگ (Wittenberg) میں وہ نہ صرف دینیات بلکہ فلسفۂ نفسیات، منطق، مناظرہ، اخلاقیات وغیرہ پر درس دیتا رہا یہ درس اپنے حُسنِ بیان اور ادب قدیم کے متعلق وسعت معلومات کے لحاظ سے ممتاز ہیں۔ اس کی سب سے دلچسپ تصنیف اخلاقیات ہے اپنے فلسفۂ طبیعی میں اس نے کوپرنیکی علم کی مخالفت کی اور نفسیات میں وہ وائیوس سے مقابلہ نہیں کرسکتا جس کی تصنیف بھی اسی زمانے میں شائع ہوئی اس کی اخلاقیات کے لئے اس کا نور فطری کا مسئلہ بہت اہم تھا اس مسئلے میں وہ سِسرو کے بیان کردہ فلسفۂ رواقیت سے بہت متاثر ہوا گو اس کا انحصار پولوس کے اس قول پر بھی تھا کہ قانون قلب انسانی میں لکھا ہوا ہے۔ تمام استدلال اور حساب اور سائنس کے اصول اولیہ اور پھر اخلاقی تصدیق کی بنا کچھ ایسے تصورات ہیں جو باطنی اور ضروری ہیں اور جو بلاشبہ خدا نے دلوں پر ثبت کر رکھے ہیں لہذا یہ کوئی اتفاقی امر نہیں کہ علم اور اخلاق نوع انسان

ہیں کبھی مفقود نہیں ہوئے۔ میلنکتھن نے اس مسئلہ پر کچھ (Liber de Anima) اور کچھ (Erotemata dialectices) میں بحث کی ہے۔ اس فطری لیاقت میں زوال آدم سے کسی قدر ظلمت آگئی اس لئے ضروری ہوگیا کہ اساس اخلاق کو پھر احکام عشرہ کی صورت میں انسان کے سامنے پیش کیا جائے۔ تمام مصلحین کلیسا کا یہی خیال تھا کہ احکام عشرہ اور فطری قانون اخلاق کا موضوع ایک ہی ہے۔ لوتھر اور کالون دونوں میں یہی خیال پایا جاتا ہے اور ازمنۂ متوسطہ کے آغاز تک اس کے آثار ملتے ہیں اس مسئلے سے جس کو میلنکتھن نے دوبارہ زندہ کیا یہ واضح ہوگیا کہ انسان عقل سلیم سے انہیں نتائج پر پہنچ رہا ہے جو وحی عہد عتیق توریت و زبور وغیرہ میں پائے جاتے ہیں گو میلنکتھن نے قانون فطرت کی ایک آزادانہ اور عقلی حیثیت قائم کی اور یہی قانون اس کے لئے تمام اخلاق اور نظریات حقوق کی اساس ہے تاہم اس کے دینیاتی مفروضات سے یہ لازم آتا ہے کہ اس اصول پر قائم کردہ اخلاقی زندگی کو صرف خارجی اور عمرانی زندگی سے تعلق ہو سکتا ہے اور روح کے باطنی حجابات تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی اس لئے فلسفۂ اخلاق کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ اخلاقی اعمال کے متعلق ان تمام نصائح کا علم جو عقل کو فطرت انسانی کے مطابق اور حیات عمرانی کے لئے ضروری معلوم ہوں اور عملی طور پر ان کے ماخذ کے دریافت کرنے کی کوشش ہے۔ اس مصلح کے خیال کے مطابق روح کی زندگی کی گہرائیاں فطرت انسانی کے مطابق ہونے سے نہیں بلکہ فوق الفطرت اثرات سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ خدا کی وحدانیت کے خیال تک ہم محض فلسفے سے بھی پہنچ سکتے ہیں اور فلسفے سے ہم کو یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کی عبادت کرنی چاہیے اور خیر و شر میں جو فرق ہے وہ خدا کی مرضی سے پیدا ہوتا ہے احکام عشرہ میں سے پہلے تین بھی باقی سات کی طرح اخلاقی ہی ہیں لیکن خدا کے ساتھ حقیقی اور براہ راست تعلق فلسفے کے حدود سے باہر ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہو سکتا ہے کہ احکام عشرہ اور اخلاقی قانون کو مرادف سمجھنا ایک غلطی تھی کیونکہ میلنکتھن کا یہ مطلب تو نہیں ہو سکتا تھا کہ عہد عتیق کی مذہبیت میں خدا سے بلا واسطہ تعلق نہیں پایا جاتا۔ علاوہ ازیں ان دونوں کو مرادف سمجھنا اس دینیاتی تعصب پر بھی دلالت کرتا ہے کہ انسان کے متعلق ہر اساسی بات مذہب کے بغیر متصور نہیں ہو سکتی۔ میلنکتھن

انسانی زندگی کو قانون اور عمرانیت سمجھتا تھا۔ ہم اس اِفتی میں پھر ظاہر اور باطن کے قدیم تضاد سے دوچار ہو لیتے ہیں تاہم اس کا یہ خیال کہ خارجی تعلقات میں انسانی زندگی کو عقلی قوانین کے مطابق مرتب کرسکتے ہیں بڑا اہم ہے۔ اس کے بعد قانونی اور تمام جمہوری زندگی کا ارتقا خالص انسانی اصولوں کے مطابق آزادانہ طور پر ہو سکتا تھا۔

میلنکٹن کے پیرووں نے اس آزادی پر استاد کی نسبت کہیں زیادہ زور دیا ڈینش دینیاتی (Niels Hemmingsen) نیلز ہیمنگسن نے جو معلم ڈینمارک کہلاتا تھا جس طرح میلنکٹن کو معلم المانیہ کہتے تھے اور جسے موخر الذکر سے شرف تلمذ بھی حاصل تھا اپنی کتاب (De lege naturae apodictica Methodus) میں قانون ۱۵۶۲ء فطرت کی خالص علمی تبیین کا طالب ہے اپنی تصنیف کے آخر میں اس نے خود لکھا ہے کہ میں نے عمداً تمام دینیاتی توجیہات سے پرہیز کیا ہے تاکہ پوری طرح واضح ہو سکے کہ بے ہدایت ثبوت عقل کی رسائی کہاں تک ہو سکتی ہے وہ جادۂ تحقیق پر چلکر قانون فطرت کا واضح علم حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے سچا قانون وہی ہے جس کا مدار صرف حکمرانوں اور قاضیوں کی قوت و استناد پر ہی نہیں بلکہ مستحکم و لازم حقائق پر مبنی ہے اور یہ استحکام و لزوم قانون کی ماہیت اور مقصد ہی میں ملسکتا ہے اخلاق اور صداقت اور صائب اور غلط کی تمیز کے تخم انسان کی فطرت ہی میں پائے جاتے ہیں اگر انسان صحیح معنوں میں قانون چاہتا ہے تو اس کو یہی ذرائع اختیار کرنے چاہئیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت میں ایک حسی عنصر ہے اور ایک عقلی، اور حسی کے پیدا کردہ حیوانی جذبات عقل کے ماتحت رہنے چاہئیں کیونکہ عقل ہی انسان کی فطرت کا قانون ہے۔ سچائی کا علم اور نیکی کا عمل انسان کی زندگی کا مقصد ہے۔ روحانی زندگی خانگی اور جمہوری دونوں زندگیوں سے بالاتر ہے کیونکہ زندگی کا سب سے بڑا مقصد اطاعت الٰہی ہے یہاں پر محض فطری قوتیں کام نہیں دیتیں کیونکہ بغیر وحی کے کوئی شخص نہیں جان سکتا کہ صحیح طور پر خدا کی عبادت کس طرح کی جائے لیکن فطری قانون کے علم کے لئے وحی لازمی نہیں یہ درست ہے کہ ہیمنگسن بھی میلنکٹن کی طرح احکام عشرہ کو قانون فطرت کا ملخص سمجھتا ہے لیکن قانون فطرت کو ثابت کر چکنے کے بعد اس نے یہ تحقیقات شروع کی کہ وہ کہاں تک احکام عشرہ کے مطابق ہے۔ اس نے ترقی کی راہ میں ایک قدم

آگے کی طرف اٹھایا ہے اخلاقیات اور مسئلۂ حقوق دونوں قانون فطرت ہونے کی وجہ سے دینیات سے آزاد ہو گئے اور کسی فوق الفطرت سند پر منحصر نہ رہے کو لیکن اس مقام پر لوتھر کی تحریک کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ خاص خاص متقنین مثلاً اولڈن ڈورف (Oldandorf) اور ونکلر (Winkler) اس آزادی کے پوری طرح قائل تھے لیکن اخلاقیات اور حقوق کی پوری آزادی کے لئے جن خارجی اور باطنی خیالات کی ضرورت تھی وہ صرف اصلاح شدہ ممالک میں پائے جاتے تھے۔ زونگلی اور کالون میں باطنی آزادی اور ظاہری پابندی کا وہ امتیاز نہیں پایا جاتا جس کو قائم رکھنا لوتھر کے پیرو اپنے لئے ضروری سمجھتے تھے لوتھر کے پیرووں سے بہت زیادہ ان لوگوں نے استناد کے اصول کو رد کیا۔ جس کو تقدیر نے آزاد کر دیا ہے اسے تمام روحانی اور دنیاوی معاملات میں خود اختیاری حاصل ہونی چاہیئے زونگلی ایک روشن اور قوی فطرت رکھنے والا شخص تھا جس میں ایک مصلح کی سچائی ایک مفکر کے توافق فکر ایک جمہوریت پسند کی حریت سیاست کے تقاضنے اور ایک انسی کی سلف پرستی کے دلکش بدوش پائی جاتی ہے اس لئے قانونی اور مذہبی دونوں زندگیوں کے متعلق حکومت خود اختیاری کی حمایت کی گو کالون میں وہ وسعت اور وہ خداداد قابلیت نہیں تھی لیکن اس نے اس کام کو جاری رکھا۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں فرانس ہالینڈ بلجیم ڈینمارک اور انگلستان میں بڑے بڑے جھگڑوں کی تہ میں جن سے جدید زمانے کی قانونی مذہبی اور علمی آزادی پیدا ہوئی۔ انھیں لوگوں کے خیالات کام کر رہے تھے جدید مملکت اور جدید علم اسی کشمکش کا رہین منت ہے جو کام زنانہ پن اور علمی امرائیت کی وجہ سے اطالوی انسیت سے نہ ہو سکا اور جو کام لوتھر کی تحریک سچائی اور اطاعت پر بزدلانہ طور پر زور دینے سے نہ کر سکی اس کام کو سوئزرلینڈ کے مصلحین کے پیرووں نے عقلی ہتھیاروں سے اور تلواروں سے انجام دیا ہو

تاہم یہاں بھی پیشتر اس کے کہ اعتقادات کی وہ زنجیریں جس میں اصلاح شدہ کلیسا بھی دوسروں کی طرح گرفتار تھا اور جو اپنی تحریک کو جکڑ لینے میں مصروف تھیں ٹوٹ سکیں ایک بڑی جد و جہد اور پیکار کی ضرورت تھی لیکن اس امر کی اہمیت کچھ کم نہیں تھی کہ یہ کلیسا ظاہر و باطن کے باہمی تعلق کے متعلق ایسا متعصب نہیں تھا اور باطنی

شخصی زندگی اور دوسرے انسانی اغراض میں اس نے کوئی حدِ فاصل قائم نہیں کر رکھی تھی۔ اسی وجہ سے اصلاحِ کلیسا کو قبول کرنے والے ممالک فلسفۂ جدید کا گہوارہ بن گئے۔ جب اطالیہ جو اس کا پہلا گھر تھا جمعیت کی قوتوں سے اپنی آزادی کھو بیٹھا۔ اس طرح قانونِ فطرت کا جدید مسئلہ جس پر ہماری صدی تک تمام سیاسی اور عمرانی اصلاحات کا مدار رہا ہے انہیں ممالک سے قوت حاصل کرتا ہے۔ بلجیم ہالینڈ اور فرانس کی مذہبی جنگیں مع اس سیاسی لٹریچر کے جو ان کی وجہ سے پیدا ہوا آزادی جمہور کے خیال کی ترقی اور کلیسا کے مقابلہ میں مملکت کی آزادی کے لئے بہت اہم تھا۔ مذہبی آزادی کی جنگ قانونی آزادی کی جنگ سے بہت گہرا تعلق رکھتی تھی۔ اس بات کا دعویٰ بڑے زور شور سے کیا گیا کہ رعایا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے قانونی نمائندوں کی وساطت سے بادشاہ کی مزاحمت کر سکے اور انتہائی ضرورت کے وقت ایسے بادشاہ کو تخت سے بھی اتار سکے جو حقوقِ جمہور کی پامالی کرتا ہو۔ مفصلۂ ذیل قضیہ اصول اولی قرار دیا گیا تمام فرمانروائی ایک حکمران کو تفویض کی جاتی ہے لیکن اس شرط پر کہ وہ خاص فرائض کو ادا کرے۔ اس طرح سے جمہور کے حقِ فرمانروائی کا اعلان کیا گیا اور یہ فرض کیا گیا کہ جمہور اور حکومت کے درمیان ایک معاہدہ ہے اور جمہوری قوانین کے متعلق تمام تحقیقات اسی بنا پر ہونے لگیں۔ معاہدہ کے نظریہ سے ازمنۂ متوسطہ میں بھی کلیسا اور سلطنت کی پیکار میں کام لیا گیا تھا۔ جبکہ کلیسا تفوق کا دعویدار تھا اس بات کی یادگار رہ گیا تھا رومانی جمہوریت اور ساتھ ہی یہ خیال کہ فطرت کا ایک ایسا بہشتی زمانہ بھی گزر چکا ہے جبکہ نہ قانون تھا نہ مملکت اسی نظریہ کو پیدا کرنے میں مدد ہوئے۔ اب لوگوں نے اس نظریہ کو حکمرانوں کے خلاف استعمال کیا حالانکہ ازمنۂ متوسطہ میں حکمرانوں نے یہ ہتھیار کلیسا کے خلاف استعمال کیا تھا۔ بہت سے پروٹسٹنٹ جمہوریین نے جنگی صف اول میں ہیوبرٹ لانگوے (Habert Lasgueb) فرانسوا ہوٹمن (Francois Hozman) کا شمار ہوتا ہے۔ اسی خیال کو اپنی مناظرانہ تصانیف کی بنا قرار دیا لیکن کیتھولک خیال کے حامیوں نے بھی اس سے کام لیا مثلاً جب کبھی کسی بادشاہ کی حکومت ملحدانہ پالیسی پر روا ہوتی تھی تو جمہور کے حقوق کے حوالے سے جو ان کو معاہدۂ اصل سے حاصل ہیں اس سے بازپرس ہوتی تھی۔ بہت سے (Jesuit) جیسوئٹ مصنفین نے جن میں سے اکثر بڑے

نکٹرس اور صاحب بہت لوگ تھے اس مسئلہ پر اسی حیثیت سے بحث کی ہے۔ کلیسا کا یہ دعویٰ تھا کہ صرف وہی ایک ایسی ملت ہے جس کی بنیاد آسمانی ہے اور مملکت محض ایک دنیاوی چیز ہے جسمانی اور علمی جنگوں نے اُن محبان وطن کو جو مملکت کو فرقوں کی جنگ سے بچانا چاہتے تھے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ حیات مملکت کے اُن اسباب پر لگا دیں جائیں جو مذہبی جھگڑوں سے آزاد ہو فرانس میں ہیوگینوٹ (Huguenots) اور لگوسٹ (Liguists) کے خلاف ایک گروہ پیدا ہوا جو اہل سیاست کہلاتا تھا اس کے خیالات کو جین بوڈن (Jean Bodin) نے اپنی تصنیف جمہوریہ (La Republique) میں جو ۱۵۷۶ء میں شائع ہوئی ادبی جامہ پہنایا۔ یہ غیر معمولی شخص جس کے تو ہم کو دیکھتے ہوئے از منۂ متوسطہ کا تاریک ترین زمانہ یاد آتا ہے درآنحالیکہ اُس کے سیاسی اور تاریخی خیالات اپنے زمانہ سے بہت آگے تھے ایک فرانسیسی مقنن تھا۔ جو ایک زمانہ تک ہنری سوم کی نظروں میں مقبول رہا لیکن بعد ازاں بادشاہ کے خلاف عوام الناس کے حقوق کی حمایت کرنے کی وجہ سے معتوب ہو گیا۔ کچھ عرصہ تک ڈیوک اف النسان (Duce of Alencon) سے اُس کا بہت تعلق رہا جو اہل سیاست کا سردار تھا اور بعد ازاں وہ ان لوگوں میں تھا جو ہنری چہارم کے ساتھ وابستہ ہو گئے کیونکہ اُس نے تمام مذہبی فرقوں کے ساتھ رواداری کا اعلان کر کے خانگی جنگوں کا خاتمہ کر دیا۔ لیکن نانٹیز (Nantes) کے آئین سے دو برس پہلے اُس کا انتقال ہو گیا۔ نظریہ حقوق کی تاریخ میں اس کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اُس نے صاف اور باقاعدہ طور پر تصور فرماں روائی کی تشریح کی۔ اس نے فرماں روائی اور حکومت میں ایک بیّن فرق قائم کر دیا ہو

فرمانروائی اعلیٰ ترین قوت کے مرادف نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات منتقل اور تقسیم بھی ہو سکتی ہے لیکن فرمانروائی تقسیم نہیں ہو سکتی جسطرح خدا اگر ہستی مطلق ہے تو بہت سے خداؤں اور دیوتاؤں کا وجود ناممکن ہے۔ اسی طرح ایک مملکت میں بہت سے فرماں روا نہیں ہو سکتے بوڈن (Bodin) طرز مملکت اور طرز حکومت میں ایک فرق پیدا کرتا ہے۔ مملکت کی مختلف صورتوں کا تعین اس سے ہوتا ہے کہ فرماں روائی کسے حاصل ہے۔ فرماں روائی کی علامتیں حسب ذیل ہیں قانون سازی کی قوت صلح و جنگ کے اعلان کا حق، معاف کرنے کی قوت اور اعلیٰ ترین عہدہ داروں کے تقرر کی قوت ہو سکتا ہے کہ قوت فرمانروائی تمام قوم کو حاصل ہو یا

طبقۂ امرا کو یا ایک بادشاہ کو۔ یہ ہوسکتا ہے کہ صورت حکومت شاہی ہو در اصل لیکن صورت مملکت جمہوری ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ تمام قوم مل کر بادشاہ کو منتخب کرتی ہے کو
اُن پروٹسٹنٹوں اور کیتھولکوں کے خلاف جو شاہی مطلق کے مخالف تھے
(Bodin) نے فرماں روائی مطلق کے تصور پر بہت زور دیا مگر اس وجہ سے وہ حقوق جمہور کا مخالف نہیں۔ قوت فرمانروائی اخلاقی اور فطری دونوں قوانین کے ماتحت ہے۔ وہ شخصی ملکیت کے حقوق کو منسوخ نہیں کرسکتی اس لئے محصولات نہیں لے سکتی (Bodin) نے یہ نہیں دیکھا کہ محصولات لگانے کی قوت کے بغیر آئین بنانے کی قوت زیادہ دن تک قائم نہیں رہ سکتی اور جب اُس نے محصولات لگانے کی قوت کو جمہور سے منسوب کر دیا تو اُس نے حقیقت میں قوت فرمانروائی اُن کے حوالہ کر دی اور اس طرح مملکت کے مختلف طریقوں میں جو فرق تھا ناپید ہو گیا اور صرف طرز حکومت کا فرق باقی رہ گیا۔ اُس کے تصور فرمانروائی کا یہ نتیجہ اُس کے تابعین نے اخذ کیا کہ

بوڈن کے نظریۂ مملکت میں یہ امر قابل توجہ ہے کہ اُس نے کنبہ اور چھوٹی چھوٹی جمعیتوں پر بہت زور دیا۔ وہ چاہتا ہے کہ ان کی آزادی اور خصوصیت طبع کو محفوظ رکھنا چاہئے اور ترقی دینی چاہیے جہاں تک یہ بات مملکت کے فرائض کے ساتھ چل سکے۔ فطرت انسانی کے مختلف شعبوں کو وہ خوب سمجھتا اور ان کی قدر کرتا ہے۔ اور میکیاولی پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ کبھی علم سیاست کی گہرائیوں تک نہیں پہنچا بوجہ اپنے اس یقین کے کہ ظلم اس فن لطیف سیاست کا جوہر ہے (Bodin) نے خاصکر اپنی چھوٹی سی تصنیف میں جو طریق تاریخ پر لکھی ہے۔ نظریہ حقوق کے لئے تقابلی اور تاریخی طریقہ کی اہمیت کو بتایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قانون کلی کا بڑا حصہ تاریخ ہے اور قوانین سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقوام کا رسم و رواج کیا ہے۔ مملکت کی بنا کیا ہے اُس کی راہ ترقی اُس کی مختلف صورتیں اُس کے انقلابات اور اس کا زوال کیسے واقع ہوتا ہے ان تمام باتوں کو مدنظر رکھ کر قوانین کا صحیح اندازہ ہوسکتا ہے اس کا خیال ہے کہ اس طریقہ سے عہد زریں کا یقین ہمارے دل سے نکل جائیگا۔ اور ہمارے اپنے زمانہ کے مقابلہ میں وہ عہد زریں عہد آہنی معلوم ہوگا۔ ترقی پر اس کا ایمان صنعت و حرفت کے ارتقا پر مبنی تھا وہ جدید زمانہ کے انکشافات اور اختراعات اور مختلف اقوام کے باہمی میل کے بڑھنے پر بہت زور

دیتا ہے۔ تاہم اُس کے نزدیک ترقی تہذیب اور ترقی اخلاق دو مختلف چیزیں ہیں اخلاق کی ترقی کے متعلق اسے کچھ بہت امید معلوم نہیں ہوتی۔ ہم اس کی مذہبی اور فلسفیانہ تصانیف اور اُن کی اہمیت کا ذکر بعد میں کرینگے۔

قانون فطرت کے جدید نظریہ کا اصلی بانی یوحنا التھوسیس (Johannes Althusius) تھا۔ یہ شخص جس کو ایک نہایت غیر مستحق گمنامی سے نکالنے کا شرف گیرکے (Gierkes) کو حاصل ہے۔ ڈیڈنز ہوزن (Diedenshausen) میں ۱۵۵۷ء میں پیدا ہوا۔ اس نے بازل میں اور غالباً جینوا میں بھی تعلیم پائی کچھ عرصہ ہربرن (Herbrun) میں قانون کا پروفیسر رہا اور بعد میں کئی سال تک ایمڈن کے مشرقی (Frisian) شہر میں امیر بلدیہ رہا۔ اس کے حقوق کی مشرقی فریزین (Frisian) اُمرا کی دست اندازیوں کے خلاف بڑی گرمجوشی سے حمایت کی وہ ایک سرگرم کالونی تھا اور ہالینڈ اور بلجیم کی پیکار آزادی کو بڑی بے تابی سے دیکھتا تھا۔ کیونکہ مذہبی اور سیاسی آزادی میں مشرقی فریزین سے اُن کا بہت قریب کا تعلق تھا۔ وہ اپنی کتابوں میں جابجا ان لڑائیوں کا ذکر کرتا ہے۔ فریزلینڈ کے کسانوں نے اپنی آزادی کو اس وقت تک بھی قائم رکھا تھا جب جرمنی کے باقی تمام حصوں میں وہ فنا ہو چکی تھی۔ التھوسیس اُمرا اور شہریوں کے حقوق کے دوش بدوش کسانوں کے حقوق کی بھی حمایت کرتا ہے اس کا دین اس کا مذہب ہمسایہ ممالک کے سیاسی حالات اور خود اس کے اپنے چھوٹے سے وطن کے اجتماعی تعلقات سب کے سب اس کے فلسفۂ قانون اور نظریۂ مملکت کی تعمیر میں ممد ہوئے۔ اس فلسفہ کو اس نے اپنی سیاسی تصنیف
(Politica methodice digesta atque exemplis Sacris et Profanis illustrata 1603.)
میں بیان کیا ہے۔ بہت سی خالص قانونی تصانیف کے علاوہ اُس کی ایک تصنیف اس موضوع پر بھی ہے کہ وہ کیا کیا نیکیاں ہیں جو لوگوں سے ملنے جلنے سے پیدا ہوتی ہیں ایک طویل اور پرعمل زندگی بسر کرنے کے بعد اس نے ۱۶۳۸ء میں وفات پائی۔

التھوسیس اس خیال میں بوڈن سے متفق ہے کہ فرماں روائی صرف واحد اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے ایک مملکت میں صرف ایک فرماں روا ہو سکتا ہے۔ جس طرح ایک جسم میں صرف ایک روح ہوتی ہے۔ لیکن وہ بوڈن کے اس نظریہ کے خلاف ہے کہ مملکت کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں فرماں روائی کا مقام صرف ایک ہو سکتا ہے

اور اس کو نہ منتقل کر سکتے ہیں اور نہ ترک کر سکتے ہیں بادشاہ اور اُمراءِ حکومت کر سکتے ہیں لیکن وہ فرماں روائی کے مالک نہیں ہو سکتے جس کا مقام تمام کی تمام قوم ہے جو کبھی نہیں مرتی اور ہر حکمراں اپنے نظم و نسق میں اس کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔ مملکت کا یہ فرض ہے کہ وہ قوم کی ضروریات کے حصول اور اس کی فلاح و بہبود میں مدد کرے۔ یہی مملکت کی علت غائی ہے اور یہی اس کا مقصد ہے حکمراں افراد مر جاتے ہیں۔ پوری کی پوری قوم نہیں مرتی۔ حکمراں صرف ایک فرد ہے لیکن قوم مجموعۂ افراد ہے لہٰذا تمام قوت کا ماخذ اور مرجع جمہور ہی ہے ؎

صرف طرزِ حکومت بدل سکتا ہے صورت مملکت نہیں بدلتی۔ قوم جس کے افراد مشترک اسباب حیات سے متحد ہوتے ہیں تمام قوت کا ماخذ ہے اور وہ اس قوت کو کسی اور کی طرف منتقل نہیں کر سکتی۔ جو لوگ حکمرانی کرتے ہیں وہ لوگوں کے نمائندہ ہونے کی حیثیت سے کرتے ہیں اور جب کبھی یہ لوگ قانون فطرت کے حدود سے تجاوز کر لیتے ہیں جو احکام عشرہ میں پایا جاتا ہے اور فلاح ملت کو نظر انداز کر لیتے ہیں۔ تو وہ خدام ملت نہیں رہتے اور ان کی حیثیت محض انفرادی رہ جاتی ہے اور کسی شخص کا فرض نہیں رہتا کہ وہ اُن کی اطاعت کرے۔ لیکن یہ ہر فرد کا کام نہیں ہے کہ وہ حکمرانوں کی قوت کو اُن کے حدود کے اندر رکھ سکے ؎

ہر مرتب و منتظم مملکت میں قاضیوں کے علاوہ نظما یا ناظرین کی ایک جماعت ہوتی ہے جس کا فرض یہ ہوتا ہے کہ اعلیٰ ترین قاضیوں کو مقرر کرے۔ جمہور کے حقوق کی حفاظت کرے ان قاضیوں کو برخاست کرے جو حق تلفی کرتے ہیں اور ہر قاضی کو اُس کے صحیح اختیارات کے عمل میں مدد دے اور اس کی حفاظت کرے قدیم مملکتوں میں بھی ایسے عہدہ دار ہوتے تھے۔ کبھی اراکین مجلس حکومت کی حیثیت سے اور کبھی عوام کے حامیوں کی حیثیت سے جدید مملکتوں میں وہ کونسل کے ممبر ہوتے ہیں۔ رائے دہندگان اور میر عدالت ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ کسی نہ کسی صورت میں قوت تصرف کو منظم ہونا چاہیئے ؎

التھوسیوس جمہور کی فرماں روائی کے اس تصور کا تاریخی ثبوت نہ صرف اس امر میں پاتا ہے کہ اکثر سلطنتوں میں کسی نہ کسی کو یہ اقتدار ہوتا ہے کہ وہ بحق جمہور اعلیٰ ترین

عہدہ داروں کے عمل پر نکتہ چینی کرے بلکہ اس امر میں بھی کہ ایک قوم ایک ظالم بادشاہ کی حکومت کا جوا اپنی گردن سے اتار بھی چکی ہے وہ بلجیم اور ہالینڈ کی پیکار حریت کی طرف اشارہ کرتا ہے اور تیسری ایڈیشن کے دیباچہ میں وہ لکھتا ہے کہ یہ کتاب فریزلینڈ کی مجلس کے نام سے معنون کی جاتی ہے کیونکہ انھوں نے دوسرے باشندگان بلجیم و ہالینڈ کی طرح اس حقیقت کو پالیا ہے کہ فرماں روائی لازماً کسی بادشاہ کے تشخص کے ساتھ وابستہ نہیں ہے اور بادشاہ کو صرف فرماں روائی کا حق استعمال حاصل ہے اور اصل حقوق فرماں روائی جمہور کو حاصل ہیں۔ اور یہ مجلس اس اصول کے لئے بڑی بہادری بصیرت اور استقلال سے لڑی ہے ؎

جب وہ مملکت کے مقصد پر بحث کرتا ہے تو فلسفیانہ دلائل بھی لاتا ہے۔ اس کا مقصد منصفوں کی فلاح و بہبود نہیں بلکہ تمام قوم کی فلاح و بہبود ہے۔ اور لوگوں کے یکجا ہو کر ایک مملکت بنانے کی علت یہ ہے کہ فرد اپنے آپ کو بہت بے کس اور حاجتمند سمجھتا ہے۔ حیات مملکت کی علت اولی افراد کی خواہشات اور حاجات ہیں۔ پہلے پہل چھوٹے چھوٹے اجتماع قائم ہوتے ہیں جیسے خاندان اور ہمسائیگیاں وغیرہ۔ یہ انھیں چھوٹے چھوٹے گروہوں سے ملکر پھر بڑی بڑی ملتیں قائم ہو جاتی ہیں۔ پھر اس قسم کی ملت سیاسی ہو جاتی ہے ذاتی اور شخصی نہیں رہتی۔ مملکت ایک ملت کلیہ ہے تمام چھوٹی چھوٹی ملتیں جس کے اندر آجاتی ہیں۔ التھوسیوس کی ان باتوں سے بوڈن یاد آجاتا ہے جو چھوٹے چھوٹے گروہوں کی اہمیت پر بہت زور دیتا تھا۔ فرمانروائی کے مالک جمہور ہیں جو مختلف عمرانی گروہوں میں منظم ہیں جن کے اپنے اپنے نمائندے ہیں اس لحاظ سے پہلے مصنف اٹھارھویں صدی کے قانون فطرت کے شارحین سے اچھے ہیں کیونکہ موخرالذکر مملکت اور فرد تنہا کے مابین کسی اور کلیت اور اجتماع کے قائل نہیں لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ نہ صرف انجمنیں اور جمعیتیں گوناگوں خرابیوں سے وابستہ ہوگئی تھیں بلکہ مطلق العنان شاہی نے فرانس میں اور اس کی پیروی میں دوسرے ممالک نے بھی ان بابتی جمعیتوں کو حتی الوسع بے حقیقت بنانے کی کوشش کی ؎

جماعت اپنی سادہ ترین صورت میں جو باقی تمام صورتوں کی بنیاد ہے ایک معاہدے سے ظہور میں آئی اور یہ معاہدہ انسان کی ضروریات سے پیدا ہوا۔ اس نظریہ

معاہدہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ہمیں بڑے غور سے یہ دیکھنا چاہئے کہ التھوسیوس کا خیال اس معاہدے کی نسبت کیا تھا جسے وہ تمام عمرانی زندگی کی بنیاد سمجھتا ہے اس کا ماخذ ضروریات انسانی ہیں لیکن التھوسیوس ان ضرورتوں کو محض خود غرضانہ نہیں سمجھتا جب وہ خاص طور پر کنبے کی آفرینش اور ہمسائیگی کے اجتماعی تعلقات کا ذکر کرتا ہے تو وہ انکی توجیہ محض حاجت سے نہیں بلکہ جذبۂ فطری سے بھی کرتا ہے اس کے نزدیک ارسطو نے جو کہا ہے کہ انسان اجتماعی حیوان ہے اس کا مفہوم مکھیوں اور دوسرے اجتماعی حیوانوں کی نسبت بہت گہرا ہے اس لئے اس نکتے کو اچھی طرح واضح نہیں کیا کہ اس جذبۂ فطری اور میلان اجتماعی کا تحفظ فرد سے کیا تعلق ہے۔ التھوسیوس کسی گہری نفسیاتی تحلیل کی ضرورت نہیں سمجھتا تھا۔

اس کے ضمن میں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اجتماعی معاہدہ جس سے جماعت پیدا ہوئی شعوری طور پر کیا گیا یا غیر شعوری طور پر۔ یہ صاف ہے کہ اگر شعوری طور پر وجود میں آیا تو اس سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے جو کسی خاص وقت میں ہوا لیکن التھوسیوس کا خیال اس کے متعلق یہ نہیں معلوم ہوتا اس کا خیال ہے کہ جماعت ایک معاہدے سے پیدا ہوتی ہے خواہ وہ معاہدہ بالالفاظ ہو خواہ بالمعنی لیکن اس معاہدۂ ساکتہ سے کیا مراد ہے۔ التھوسیوس کے نزدیک نہ صرف جماعت کی تکوین کیلئے بلکہ اس امر کے سمجھنے کے لیے بھی کہ اشخاص مقتدر کو حکمرانی کس طرح منتقل ہوئی یہ لازمی ہے کہ ایک ابتدائی معاہدہ فرض کیا جائے۔ اس طرح ہمیں دو معاہدے فرض کرنا پڑینگے ایک تو معاہدۂ اجتماعی اور دوسرا معاہدۂ حکمرانی پہلا افراد کے مابین اور دوسرا جمہور اور حکمرانوں کے مابین۔ موخرالذکر معاہدے کے متعلق التھوسیوس کا خیال ہے کہ جمہور کو وہ تمام حقوق حاصل ہیں جو انھوں نے صریحاً بادشاہ کو منتقل نہیں کئے اور جہاں کہیں لوگوں نے غیر مشروط طور پر کسی کی اطاعت قبول کرلی ہے وہاں تقاضائے انصاف سے اور احکام عشرہ کے منشا کے مطابق ان شرائط کو مقدر سمجھنا چاہئے کیونکہ یہ اغلب نہیں ہے کہ لوگ غیر مشروط طور پر اپنی آزادی کسی حکمران کے حوالے کریں اور آپ اپنے پاؤں پر کلہاڑی ماریں اور ایک قوم کو بھی یہ اختیار نہیں کہ وہ تحفظ ذات کے حق کو خود تلف کر دے یا کسی ایک فرد کو اتنی قوت دے دے جو تمام افراد کی مجموعی قو

سے بھی زیادہ ہو" بالفاظ دیگر التھوسیوس کے نزدیک وہ شرائط جو ہم معقول طور پر فرض کر سکتے ہیں کہ جمہور کا منشا ہونگی ایک معاہدۂ اصلی پر دلالت کرتی ہیں اور وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ جمہور کا فعل شروع ہی سے معقول تھا اس نظریہ کے متعلق افسوس یہ ہے کہ نہ جمہور اور نہ حکمران معقول طریقے سے شروع کرتے ہیں اس لئے تمام مواقع پر معقولیت کو فرض کرنا جائز نہیں اب سمجھ میں آتا ہے کہ یہ معاہدہ خاموش حقیقت میں کوئی تاریخی واقعہ نہیں بلکہ التھوسیوس کے ذہن میں جماعت کا نصب العین ہے۔ فطری قانون خاص کر نظریۂ معاہدہ اُس نصب العینی تقاضے کا ایک فرضی بیان ہے جس کو تسلیم کرنا جماعت کے نظم اور ارتقا کے لئے لازمی ہے۔ اس نظریہ نے فرضی طور پر مستقبل کے نصب العین کو ماضی میں جا رکھا ہے۔ یہ امر یقینی نہیں ہے کہ قانون فطرت کے شارحین میں سے اکثر اس معاہدۂ ابتدائی کو ایک حقیقی تاریخی واقعہ سمجھتے تھے۔ خود (Bodin) جانتا تھا کہ عہد زریں کا تصور ایک دھوکہ پر قائم ہے اور مطلق فطری حالت کے تصور کا بھی یہی حال ہے۔ فطری قانون کے نظریہ کی بڑی اہمیت ایک ابتدائی معاہدہ کے تصور میں اس کے پاس ایک ایسا اصول تھا جس کے ذریعہ سے فرد کے حقوق کو جماعت اور اُس کے عہدہ داروں کے خلاف بڑی وضاحت اور زور شور سے پیش کیا جا سکتا ہے لیکن تصور مادی اور حقیقت موجودہ کے فرق کو پہلے پہل کانٹ نے واضح کیا۔ اس فرق و تمیز کی مدد سے ہمیں فوراً نظریۂ قانون فطری کی بڑی اہمیت اور اس کے نقائص دونوں معلوم ہو سکتے ہیں؛

بوڈن اور التھوسیوس دونوں نے میکیاویلی کی اس کوشش کو جاری رکھا کہ فن سیاست کو ایک خاص الشانی علم بنا دیا جائے یہ صحیح ہے کہ التھوسیوس جیسا کہ اُس کی کتاب کے عنوان سے بھی واضح ہوتا ہے کہ بائبل کی تاریخ اور دنیاوی تاریخ دونوں کو تسلیم کرتا ہے لیکن خاص تاریخی مثالیں وہ صرف بائبل سے لیتا ہے۔ مونارکومیکین (Monarchomachen) کے برعکس وہ دینیاتی دلائل سے کام نہیں لیتا وہ پولوس سے اتفاق کرتا ہے کہ تمام سند و اقتدار خدا ہی کا ہے لیکن خدا کی فعلیت یہاں بلا واسطہ نہیں بلکہ بالواسطہ ہے۔ وہ قوتیں اور جذبات جن سے جماعت اور اقتدارات کی بنا پڑی وہ فطرت کے ذریعہ سے خدا کی طرف سے پیدا ہوئے۔ بادشاہوں اور عہدہ داروں کی قوت کا ماخذ بلا واسطہ تو جمہور ہے لیکن بالواسطہ خدا ہے۔ خدا نے مملکت کا انتظام صرف بادشاہی کے سپرد نہیں کیا بلکہ

نمایندگان اور مجلس شوریٰ کے بھی سپرد کیا ہے اس طرح سے دینیاتی مفروضات اور بھی دور ہو جاتا ہے تاہم ایک سرگرم کالونی ہونے کی وجہ سے التھوسیوس ترقی مذہب کو بھی مملکت کی ایک بڑی غرض سمجھتا ہے (Denti. xiii. 6) کے حوالے پہنچ کے اس نے مذہبی آزادی کی صریح طور پر مخالفت کی ہے کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ جو لوگ اپنے آبائی مذہب کو چھوڑ کر کوئی اور مذہب قبول کریں تو وہ سزائے موت کے مستوجب ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ مذہبی آزادی سے ایمان کی کوئی معین صورت نہیں رہے گی اور مملکت کو جس وحدت کی ضرورت ہے اس میں خلل آ جائے گا۔ یہ وہی بات ہے جو میرے ساتھ نہیں وہ میرے خلاف ہے۔ التھوسیوس کا مذہبی نقطۂ نظر اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فرد کی اخلاقیات کو دینیات سے آزاد نہیں سمجھتا۔ ہر شخص کو اپنے فرائض احکام عشرہ سے معلوم ہو سکتے ہیں جہاں وہ مملکت اور قانون کے نظریہ میں داخل نہ ہوں۔ لہٰذا اخلاقیات آداب قول و فعل کے سوا کچھ نہیں جن پر التھوسیوس نے اپنی تصنیف ارتباط عمرانی میں بحث کی ہے۔ اس لحاظ سے وہ بھی ملنکتن کی طرح انسان کے ظاہر و باطن کے تخالف کا قائل ہے۔ اگرچہ وہ انسان کی خارجی زندگی میں بڑی دلچسپی لیتا ہے اور اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ وہ خالص فطری قوانین سے منضبط ہو سکتی ہے۔ اس نے عمرانی زندگی کی فطری قوتوں کو جس زور شور سے تسلیم کیا ہے وہ یقیناً ملنکتن کو سخت ناپسند ہوتا۔ اپنی کتاب (Politica) میں اس نے اسپین کے ستمگروں کے ان خیالات کو پیش کیا ہے جو بلجیم اور ہالینڈ کی جنگ کے دوران میں پیدا ہوئے۔ یہی وہی خیالات ہیں جن سے روسو کی پرجوش طبیعت نے انتہائی نتائج اخذ کئے اور اس کے بعد وہ ایسے اعتقادات کا مجموعہ بن گئے جن کا اثر فرانس کی قومی مجلس پر غالب رہا۔ یہ مجموعہ اعتقادات سیاسی آزادی کی انجیل بن گیا۔ ملنکتن اور اس کے پیرو کبھی اس انجیل سیاست کے قائل نہ ہو سکے۔ التھوسیوس کا حریت مذہبی کا رد اس صحیفۂ آزادی کے بالکل خلاف ہے۔ اور یہ اس امر کی شہادت ہے کہ ازمنۂ متوسطہ سے جو خیالات ورثہ میں ملے تھے انھوں نے کیا باطنی پیکار پیدا کر دی تھی۔ مذہبی احتجاج کے نہایت سچے متعصب میلانات بھی اس سے آگے نہ بڑھ سکے تھے۔

بعد کی نسلوں نے التھوسیوس کو نہیں بلکہ ہیوگو گروٹیوس (Hugo Grotius) کو فطری قانون کا بانی سمجھا ہے۔ اس کی کچھ تو یہ وجہ ہے کہ (Politica) کے مصنف کا نقطۂ نظر

انتہا پسند اور جمہوری ہے جو سترھویں صدی کے بڑے بڑے اہل سیاست اور جمہوریت سے تعلق رکھنے والوں کے خلاف تھا۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ گروشیوس کے فطری قانون کی بنا بڑی وسیع اور گہری تاریخی بنیاد پر رکھی۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ اس نے اپنی مشہور تصنیف (De jure belli ac Pacis . 1625) "جنگ" میں سب سے پہلے جواز جنگ کے مسئلہ پر بحث کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ دوران جنگ میں کونسا قانون درست ہوتا ہے اس نے قانون فطرت کو قانون اقوام کے ساتھ وابستہ کر دیا اور بحث کو ایک ایسے واقعہ سے شروع کیا جو اہل سیاست کے خیالات کا مرکز تھا اور سب کے اغراض پر اس کا اثر پڑتا تھا۔ اس کے غور و فکر کا نقطہ آغاز حاکم و محکوم کے تعلقات نہیں بلکہ مملکتوں کے باہمی تعلقات ہیں۔ اس نے اس موضوع پر اس لئے قلم اٹھایا کہ وہ دیکھتا تھا کہ بہت سی جنگیں بغیر کسی کافی وجہ کے شروع ہو جاتی ہیں۔ جن میں تمام وحشیانہ جذبے بے زنجیر ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ جنگ کے شروع ہوتے ہی انسان وحشی حیوانات میں تبدیل ہو جاتے ہیں اس لئے اس نے یہ تحقیقات شروع کی کہ کہاں تک ان حالات میں واقعی تمام قانون منسوخ ہو جاتا ہے اور اسی مسئلہ کی وجہ سے اس نے قانون کی بنیاد پر غور کرنا شروع کیا۔ گروشیوس شہر ڈلفٹ میں ۱۵۸۳ء میں پیدا ہوا۔ جب وہ لائیڈن (Leyden) میں ابھی طالب علم ہی تھا تو اس کے علم کی بہت شہرت تھی۔ ۱۶ برس کی عمر میں وہ اولڈن بارنولٹ (Oldenbarneveldt) کے ساتھ پیرس گیا جہاں یہ کہتے ہیں کہ ہنری چہارم نے اپنے مصاحبوں سے اس کی معرفی کراتے ہوئے یہ الفاظ استعمال کئے کہ "یہ ہالینڈ کا معجزہ ہے" بہ حیثیت ایک مقنن اور اہل سیاست کے اپنے وطن میں اسے بہت جلد بڑا رتبہ حاصل ہو گیا۔ جب کٹر پادریوں کی مدد سے ماریس آف آرنج (Maurice of Orange) نے اولڈن بارنولٹ کو مار ڈالا تو گروشیوس کو عمر قید کی سزا ملی جس سے اس نے اپنی بیوی کی ایک چالاکی کی وجہ سے نجات پائی۔ اس کے بعد اس نے پیرس میں سکونت اختیار کی جہاں کچھ عرصہ تک فرانسیسی حکومت اس کے اخراجات کی کفیل رہی۔ یہیں پر اس نے وہ کتاب لکھی جس کے ساتھ اس کا نام وابستہ ہے۔ بعد ازاں وہ سویڈن کی طرف سے پیرس میں سفیر ہو گیا اس نے ۱۶۴۵ء میں روسٹوک میں وفات پائی جب وہ سویڈن سے ہو کر واپس آرہا تھا۔

گروٹیس لکھتا ہے کہ یہ کہنا کہ کیا غلط ہے زیادہ آسان ہے بہ نسبت اسکے کہ کیا صحیح ہے ہر بات جو اُس اجتماعی زندگی کے خلاف ہے جو معقول لوگ بسر کرتے ہیں غلط ہے۔ اسی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ (Grotius) اپنے پیشرؤں کی نسبت تجربہ اور تاریخ سے قریب تر ہے یہ کہ حیات اجتماعی کے لئے کچھ مخصوص شرائط ہیں جن پر اُس کا دارو مدار ہے ان حالات میں نہایت اچھی طرح معلوم ہو سکتا ہے جہاں یہ شرائط غائب ہوں۔ اس طرح گویا ایک اختیار ہمارے سامنے پیش ہوتا ہے۔ اگر وہ شرائط ہمیشہ اور ہر جگہ موجود ہوں تو نوٹ کو نظر انداز کرتا ہے۔ گروٹیس کے نزدیک انسانوں میں ایک غیر ارادی جذبہ ہے جو ان کو دوسرے انسانوں کے ساتھ ملنے جلنے پر مجبور کرتا ہے۔ اگر حاجات کو پورا کرنے کے لئے ہمیں دوسرے انسانوں کی ضرورت نہ ہوتی تب بھی ہم اُن سے راہ و ربط پیدا کرنے کی کوشش کرینگے حالات موجود ہیں تو ایک کو دوسرے کی مدد کی ضرورت بھی ہے لیکن یہ ضرورت اجتماعی زندگی کی حقیقی بنیاد نہیں یہ بچوں تک میں یہ میلان ہے کہ دوسروں سے مہربانی برتتے ہیں۔ اور اُن کے مصائب سے ہمدردی محسوس کرتے ہیں۔ جب گفتگو کے ذریعہ سے دوسروں کے ساتھ ارتباط ایک عقلی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب انسان اپنے علم و عمل کو عام اور وسیع اصولوں کے تحت میں مرتب کرسکتے ہیں اور مشابہ حالات پر ایک ہی قانون کا استعمال کرتے ہیں تو میل جول کا فطری جذبہ ترقی پاتا اور لطیف ہو جاتا ہے۔ فطری قانون کی اساس یہی ہے کہ وہ اسی قسم کی اجتماعی زندگی کو محفوظ رکھنے کی کوشش کرتا ہے انسانی اعمال کے متعلق اسی اجتماعی زندگی کے مطابق یا غیر مطابق ہونے کے لحاظ سے رائے قائم کیجاتی ہے۔ قانون فطرت کی بنا انہی اصولوں پر ہے جو انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ اگر خدا نہ بھی ہو تب بھی ان اصولوں کی صحت میں کوئی خلل نہیں آسکتا لیکن خدا کو کسی فطری قانون کا خالق کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہی فطرت کا بھی خالق ہے اور وہ چاہتا ہے کہ ایک قانون صحیح اور واجب العمل تسلیم ہو کر

قانون فطرت کا پہلا اور سب سے اہم اصول یہ ہے کہ عہد و معاہدہ کو پورا کیا جائے یہ اصول اسی ارادۂ طبعی میں داخل ہے جس کی وجہ سے جماعت معرض ظہور میں آئی ہر پابندی کی بنیاد کوئی نہ کوئی عہد یا معاہدہ ہوتا ہے اسی طرح قانون مروجہ فطری قانون سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوگ ایک دوسرے سے عہد و معاہدہ نہ کرتے تو اجتماعی زندگی

کی تمام تعمیر ایک سرمدی اور ناقابل تغیر عدل پر قائم ہے جو خدا اور اس کے تمام ذی عقل مخلوق پر فرض ہے۔ فطرت انسانی جو قانون فطرت کی ماں ہے قانون مروجہ کا ماخذ بھی وہی ہے کیونکہ قانون مروجہ کا سرچشمہ پابندی عہد کی فطری ضرورت ہے۔"

لیکن یہ سوال ہوسکتا ہے کہ عہد و معاہدہ کی پابندی کے اصول میں یہ طبیعی قوت کہاں سے آئی؟ ایک مقام پر گروشیوس بھی التھوسیوس کی طرح نظریۂ معاہدۂ اصلی سے کام لیتا ہے یعنی اس اصول کی بناء کہ معاہدات پورے کیے جائیں ایک معاہدہ پر قائم ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ معاہدۂ اولی پورے شعور سے کیا جائے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ خاموش سمجھوتہ ہو جو ماہیت معاملہ میں مضمر ہے۔ یہ قیام جماعت کے ارادہ کا ایک اظہار ہے جو تمام اجتماعی زندگی کی شرط مقدم ہے۔ جماعت ایک آزادانہ اتحاد کا نتیجہ ہے جس میں ہر فرد کا ارادہ ارادۂ عام کا جزو ہے۔ تمام حالات کے متعلق اسی ارادۂ اولی کے مطابق رائے قائم کرنی چاہیئے۔ لہذا مملکت ایک نظام ہے جو بالا رادہ قائم کیا گیا ہے۔ اور باتوں کے علاوہ اس سے ایک یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ جماعت پر جو فرد کا حق ہے وہ کبھی تلف نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ یقیناً کبھی اس کو تلف کرنے کا ارادہ نہیں کرسکتا۔ تحفظ ذات کا حق جو جماعت میں داخل ہونے سے پہلے اُسے حاصل تھا وہ اسے کیسے چھوڑ سکتا ہے؟"

التھوسیوس (Althusius) کی طرح یہاں بھی انسان کی اولی حالت فطرت کا ایک فرضی تخیل موجود ہے یعنی حالت فطرت کو انسانوں نے اپنے ارادہ سے چھوڑ کر مملکت کی زندگی اختیار کی۔ جب وہ خاص مسائل حقوق کا استخراج کرنا چاہتا ہے (مثلاً حقوق کا ناجائز ہونا شخصی مملکت، حقوق بہ وجہ تصرف قدیم، قانون رسم و رواج) تو معاہدۂ مضمر کے تصور سے کام لیتا ہے۔ اور اس سے وہ اصول مراد لیتا ہے جس پر واقعات بہترین طریقہ سے مرتب ہوسکتے ہیں۔ لہذا یہاں بھی یہ بات مشتبہ ہے کہ وہ کہاں تک اس معاہدۂ اجتماعی کو ایک تاریخی واقعہ سمجھتا ہے۔ لیکن یہ عجیب معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ ظلم اور اختلاف کو حالات فطری قرار دیکر آغاز بحث کرتا لیکن انسانی زندگی کا ایک نہایت خوش آئندہ تخیل پیش کرتا ہے جو جماعت کی تنظیم سے آزاد ہوکر موجود ہو۔ وہ جذبۂ اجتماعی کو ایک اصلی اور بے غرض جذبہ سمجھتا ہے لیکن التھوسیوس (Althusius) کی طرح اس نے بھی واضح نہیں کیا کہ تحفظ ذات سے اس کا کیا تعلق ہے۔ (ہوبس) (Hobbes) پہلا شخص ہے

جس نے قانون کے نفسیاتی مفروضات کو واضح کرنے کی تحریک شروع کی تھی۔

گروٹیوس۔ التھوسیوس کے اس خیال سے متفق نہیں کہ جب ایک جماعت قائم ہو چکی ہے تو وہ کسی معاہدہ سے ہمیشہ کے لئے فرماں روائی کسی بادشاہ یا مجلس کے حوالہ کر سکتی ہے یا یہ کہ کوئی فرد کسی معاہدہ سے اپنے آپ کو غلام بنا سکتا ہے۔ وہ التھوسیوس کے مسئلہ فرمانروائی جمہور پر براہ راست حملہ کرتا ہے گو کسی وجہ سے وہ اسکا نام نہیں لیتا وہ بتاتا ہے کہ یہاں سوال یہ نہیں ہے کہ مملکت کی کونسی صورت بہترین ہوتی ہے کیونکہ اس معاملہ میں تو آرا کا اختلاف ہمیشہ رہیگا بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کس کا ارادہ قانون کی بنا ہے۔ اور ایک قوم کو کیا بات مانع ہو سکتی ہے کہ وہ کلیتاً ایک یا ایک سے زیادہ انسانوں پر اعتماد کرے۔ ایک جمہوری مملکت میں بھی قلت کو کثرت کے تابع ہونا پڑتا ہے اور (عورتیں، بچے اور غریب لوگ امور مملکت میں کوئی حصہ نہیں لیتے بالفاظ دیگر فرمانروائی میں اُن کی شرکت نہیں ہوتی۔ ارادۂ اصلی ایک ایسی صورت پیدا کر سکتا ہے جو ہمیشہ کے لئے فرض ہو جائے۔ یہ کہنا بیکار ہے کہ مملکت کا وجود صرف قوم کے لئے ہے اور اس کے حکمرانوں کے لئے نہیں کیونکہ سرپرستی کا وجود نابالغ کے لئے ہے ولی کے لئے نہیں، باوجود اس کے ولی کو نابالغ پر اقتدار حاصل ہے اُسی معاہدہ کو جس کی رو سے قوت و اقتدار حکمرانوں کو منتقل کیا جاتا ہے اُس معاہدہ سے مختلف سمجھنے کی وجہ سے جس کی رو سے ایک قوم قوم بنتی ہے گروٹیوس (Grotius) ہوبس کا پیش رو ہے اور اس بات کا امکان پیش کرتا ہے کہ مطلق شاہی نظریۂ معاہدہ پر قائم ہو سکے لیکن اس کے دلائل التھوسیوس (Althusius) کے اس خیال کو متزلزل نہیں کر سکتے کہ بالکل قرین قیاس نہیں کہ قوم ہمیشہ کے لئے اپنی آزادی کسی کے حوالہ کر دے۔ یہ ظاہر ہے کہ التھوسیوس کا خیال نظریۂ معاہدہ کے بہت زیادہ مطابق ہے خواہ اُسے فرضی سمجھیں خواہ عقلی۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے جنگ نے گروٹیس کے دل میں اس بات کی تحریک کی کہ تصور و ماخذ قانون کی تحقیقات کی جائے۔ جنگ ویسے تو دو افراد کے درمیان میں بھی ہو سکتی ہے لیکن اجتماعی اور جمہوری زندگی کی بنا پر افراد کے مابین جنگ اُسی حالت میں جائز ہو سکتی ہے جب محض حفظ ذات کے لئے ہو۔ سزا دینے کی قوت صرف حکومت

کو حاصل ہے لیکن جنگ افراد اور مملکت کے مابین بھی ہوسکتی ہے اس کو بغاوت کہتے ہیں۔ اور گروٹیس کو پورا یقین ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ یہاں بھی اس نے التھوسیوس پر حملہ کیا ہے۔ اس کی رائے میں اُن لوگوں نے جنھوں نے جمہور کے نمایندوں کے حق میں بغاوت کو تسلیم کیا ہے انھوں نے صرف خاص زمانہ اور خاص مقامات کے حالات کو مدنظر رکھا ہے۔ گروٹیس نے اس جنگ کی طرف کچھ زیادہ توجہ نہیں کی جو اس کے ہم وطن قانون فطرت کی بنا پر کر رہے تھے۔ ایک تیسری جنگ اس قسم کی بھی ہوسکتی ہے کہ مملکت افراد کے خلاف جنگ کرے یہ جنگ جائز ہوتی ہے جب یہ اُن لوگوں کے خلاف ہو جو جرم کا ارتکاب کر چکے ہیں۔ اس امر پر غور کرتے ہوے ماہیت و جواز سزا کی تحقیق کرنی پڑتی ہے۔ گروٹیس نے جو اس مسئلہ پر بحث کی ہے وہ بڑی دلچسپ ہے۔ وہ سزا کے متعلق نظریۂ انتقام کے بالکل خلاف ہے۔ سزا کا مقصد صرف سزا نہیں۔ صرف ایک وحشی اور ظالم شخص کو اس خیال سے تسلی ہوسکتی ہے کہ کسی شخص کو ایسی اذیت پہنچی ہے جس سے نہ اس کو کوئی بڑا فائدہ پہنچا اور نہ دوسروں کو اور نہ بحیثیت مجموعی قوم کو۔ جنگ کی چوتھی حالت یہ ہے کہ وہ دو مملکتوں کے درمیان ہو۔ اسی صورت پر اُس نے بڑی تفصیل بحث کی ہے۔ جن حالات میں جنگ جائز ہوسکتی اور اس کے دوران میں جس انسانیت کو برتنا چاہیئے یہ تمام باتیں اُس نے فطری قانون سے اخذ کی ہیں۔ اس کا بڑا اصول یہ ہے کہ انسان ایک دوسرے کے دشمن ہو کر بھی انسانیت سے خارج نہیں ہوسکتے۔ اور ایک جائز جنگ چونکہ صرف صلح کی خاطر کی جاتی ہے، اس کا طرز عمل ایسا عادلانہ اور رحیمانہ ہونا چاہیئے جس سے صلح ممکن ہوسکے۔ گروٹیس کو اچھی طرح معلوم ہے کہ بین الاقوامی قانون کے پیچھے وہ قوت نہیں جو کسی مملکت کے اندرونی قانون کے پیچھے موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا بڑی بڑی مملکتیں جو چاہیں کرسکتی ہیں لیکن اُن کو بھی دوسری اقوام سے باقاعدہ میل جول رکھنا پڑتا ہے اور نوع انسان کی رائے سے بھی وہ بے نیازی برت نہیں سکتیں۔ لہٰذا جنگ اسی حالت میں کامیابی سے جاری رہ سکتی ہے جب کہ قوم کو اپنی سچائی پر اعتقاد ہو۔ تقاضائے انسانیت اور اقوام کے داخلی اور خارجی حالات کی مماثلت پر زور دینے سے گروٹیس نے سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے اہل سیاست پر غیر معمولی اثر کیا۔ کہتے ہیں کہ گسٹاوس (Gustavus)

اڈولفوس (Adolphus) اُس کی کتاب ہمیشہ اپنے خیمہ میں رکھتا تھا۔ بعض لوگوں کا یہ خیال بھی ہے کہ لوئس چہاردہم (Louis the XIV) نے ہالینڈ کے سابقہ جنگ میں جو یہ دھمکی دی تھی کہ ہرگز کسی کو معافی نہیں دیجائیگی اُس پر عمل پیرا ہونے سے صرف گروٹیس کی تصنیف نے اس کو روکا۔ اور یہ بھی عام طور پر یقین کیا جاتا ہے کہ سالاٹینیٹ (Salatinate) کی تباہی پر لوگوں کو اتنا زیادہ غصّہ نہ آتا اگر گروٹیس کی تصنیف نے اس کے خلاف لوگوں میں ایک جذبہ پیدا نہ کیا ہوتا۔ اور اب تک بھی اکثر سلطنتیں جنگ کے زمانہ میں جو ہدایات اپنے افسروں کو دیتی ہیں وہ بڑی حد تک گروٹیس کے مرتب کردہ قواعد کے مطابق ڈھالی جاتی ہیں جن کا تفصیلی ذکر ہم یہاں نہیں کرسکتے ہیں یہاں صرف یہی بتانا مقصود ہے کہ یہ مشہور مقنن اور بین الاقوامی قانون کا شارح بھی ان لوگوں میں سے ہے جنھوں نے انسانیت کا انکشاف کیا ہے۔

اس وقت کے قومی اور بین الاقوامی قانون میں یہ ایک بڑا اہم سوال تھا کہ آیا لوگوں کو اُن کے مذہبی عقائد کی وجہ سے سزا ملسکتی ہے اور آیا ایک مملکت مذہب کی خاطر دوسرے سے جنگ کرسکتی ہے یا نہیں؟ افراد کے مذہبی عقائد کے متعلق استھوسیوس کا نقطۂ نظر تنگ نظری پر مبنی تھا۔ اور مذہبی جہاد کے متعلق عام رائے کا آئینہ اس وقت کی مذہبی جنگیں ہیں گروٹیس پہلے یہ سوال کرتا ہے کہ سچے مذہب سے ہماری مراد کیا ہے؟ سچا مذہب صرف وہی ہوسکتا ہے جو ایک زمانہ کے تمام لوگوں میں مشترک ہو اور اس کے نزدیک وہ اعتقاد یہی ہے کہ خدا ایک ہے اُس کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں وہ تمام اشیا کا خالق ہے اور رب العالمین ہے۔ ان عقائد کا فطری ثبوت ہوسکتا ہے، اور ان کی عمومیت ان کی قدامت کی شاہد ہے۔ ایک یا ایک سے زیادہ خداؤں کا وجود اور ربوبیت بدیہی، علم اور اخلاق لازمی ہے۔ جو اس کے بھی منکر ہیں وہ نوع انسان کے دشمن ہیں ان کو ضرور سزا ملنی چاہیئے۔ مذہبی جنگ اسی حالت میں جائز ہوسکتی ہے اگر دوسری قوم کی عبادت میں بد اخلاقی اور عدم انسانیت پائی جائے۔ اس سوال پر کہ آیا کسی قوم سے اس وجہ سے جنگ جائز ہوسکتی ہے کہ وہ عیسائیت قبول نہیں کرتی گروٹیس یہ جواب دیتا ہے کہ قطع نظر اُس خاص صورت عیسائیت کے جو پیش کی جاتی ہے ایک ایسے

دین کو رد کرنا جو تاریخی شہادت پر مبنی ہے۔ اور فوق الفطرت اثرات سے پیدا ہوتا ہے انسانی کاموں کی دار و گیر سے باہر ہے۔ استھوسیوس کی نسبت اس شخص کی اُفق فکر وسیع تر ہے اور اُس نے ایک طرح سے فطری دینیات کی بنا ڈالی ہے؎

باب ہفتم

مذہب فطری

نشاۃ جدیدہ کی زبردست علمی تحریک اور اُفق ذہنی کی توسیع مذہبی زندگی پر اثر کئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ اصلاح کلیسا کی تحریک اسکا ایک ثبوت ہے گو فی نفسہ بجائے کسی نئی مذہبیت کے آغاز کے اُس لئے زیادہ تر مذہبی تحریک کی تجدید کی کوشش کی۔ نشاۃ جدیدہ کا خاص کر اُس کے آخری زمانہ میں سب سے زیادہ عظیم الشان مظہر ایک ایسے مذہب کو دریافت کرنے کی کوشش ہے جو تمام خارجی رسوم و روایات سے آزاد ہو اور محض فطرت انسانی پر مبنی ہو۔ قانون فطری کی طرح یہاں بھی دو طرح کے خیالات دوش بدوش چلتے ہیں کیونکہ یہ لازمی ہے کہ جو بات انسان کی فطرت کی اساس میں موجود ہے وہ اُن مختلف تاریخی صورتوں میں پھر ظاہر ہو جن میں انسان کی ذہنی زندگی صورت پذیر ہوتی ہے اس خیال کی تعبیر میں کہ فطرت انسانی کافی و وافی ہے روز افزوں فرقوں کے جھگڑے بھی ممد ہوئے۔ اطالیہ کی انسیت میں بھی ایسے مذہبی خیالات کی تعمیر کی کوشش کی گئی تھی جو کلیسا کی تعلیم سے آزاد ہوں۔ نو افلاطونیوں نے افلاطون کی تعلیم کو جس طرح پیش کیا تھا زیادہ تر اُسی کو بنیاد قرار دیا گیا۔ فلارنس کی افلاطونی اکاڈمی اس لحاظ سے بہت با اثر تھی اور اُس کا اثر اطالیہ کے حدود کے باہر تک پھیلا ہوا تھا۔ ایک شخص خدا اور بقائے روح پر پورا ایمان رکھنے کی وجہ سے ایک فرد کی مذہبی ضروریات پوری ہو جاتی تھیں۔ اور وہ کلیسا کے بہت سے رسومات و اعتقادات سے آزاد ہو جاتا تھا۔ لیکن ساتھ ہی اُس کو اُن میں گہرے معنی بھی نظر آجاتے

جرمنی، بلجیم اور ہالینڈ میں اسی انسیابی تحریک کے ساتھ وہ صوفیانہ میلانات بھی شامل رہتے جو تمام ازمنۂ متوسطہ میں ایک زیادہ گہری اور آزاد روحانیت کے لئے کوشاں رہتے ۔ انہی میلانات کی وجہ سے (Sebastian Frank) سرابی اور (Coornhert) ساکن ہالینڈ نے نئی پروٹسٹنٹ ادعاییت کے خلاف احتجاج کیا ۔ انھوں نے کہا کہ مذہبی وجدان ایمان کی بہت مختلف صورتوں میں پایا جاسکتا ہے ۔ فرینکسد کے نزدیک غیر مرئی مسیح اس نور فطری کا مرادف ہے جس کی چنگاری ہر انسانی روح میں پائی جاتی ہے اور غیر عیسائی کا دل بھی اس سے مستنیر ہوسکتا ہے ۔ کورن ہرٹ کہتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص مسیح کا نام جاننے کے بغیر بھی مسیح کے قوانین کا پابند ہو ۔ یہ دونوں اشخاص زمانۂ مابعد کے اس مذہبی فلسفہ کے پیش رو ہیں جس نے دین مروجہ کے اعتقادات پر خارجی تنقید کرکے مذہب کی ماہیت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اپنی فطری روحانی اساس کو مضبوط کیا اور وجدان باطنی کے ذریعہ سے ظاہری اعتقادات سے نجات حاصل کی ۔ یہ لوگ خود بھی مذہبی تعصب کا شکار ہوئے اور ان فرقوں سے آزاد لوگوں کو جو لقب دیا گیا تھا وہ خاص طور پر کورن ہرٹ کے نام کے ساتھ لگایا جاتا تھا جسے ہالینڈ کے واعظ "زندوں کا بادشاہ" کہتے تھے ۔

مذہب فطری نے فرانس اور ہالینڈ میں اور بھی زیادہ حسین صورتیں اختیار کیں ۔ فرانس کی طویل اور شدید مذہبی جنگیں اس خیال کی محرک ہوئیں کہ انسان فرقوں کی پیکار سے بالاتر ہو جائے اور ہر فرقہ کے انسانی پہلو پر توجہ کرے ۔ ۱۵۷۷ء میں ہنری آف نوار (Henry of Navarre) نے جو بعد میں ہنری چہارم ہوگیا لکھا "جو لوگ ایمانداری سے اپنے ضمیر کی پیروی کرتے ہیں وہ اسی مذہب کے ہیں جس کا میں ہوں اور میرا مذہب وہی ہے جو تمام نیک اور دیانت دار آدمیوں کا مذہب ہے" ۔ اسی زمانہ میں مونٹین اپنے انداز سے ایک ایسے کل مذہب کے خیال تک پہنچ چکا تھا جو تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے ۔ ان کا خدا کا تصور خواہ کچھ ہی ہو ۔ لیکن اس خیال کی سب سے بڑی شہادت بوڈن کے بیان میں پائی جاتی ہے جس کے نظریۂ سیاست پر ہم پہلے بحث کرچکے ہیں ۔ اس نے سات آدمیوں کا ایک مکالمہ لکھا ہے جن میں سے ہر ایک اپنا اپنا مذہبی نقطۂ نظر رکھتا ہے جسے وہ نہایت صاف اور دوستانہ طریقہ پر پیش کرتا ہے اور مذہبی تصورات کے شخصی پہلو کے متعلق بڑی بصیرت کا اظہار کرتا ہے

دینس) کا ایک کیتھولک امیر مختلف مضامین خاص کر مذہب پر بحث کرنے کے لئے اپنے دستر خوان پر مختلف دوستوں کو جمع کرتا ہے۔ اس بحث میں حصہ لینے والوں میں کیتھولک میزبان کے علاوہ ایک لوتھر کا پیرو ہے۔ ایک کالون کا ایک یہودی ہے اور ایک مسلمان۔ اب وہ شخص ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقہ سے ایسی توحید کا حامی ہے جو سب میں مشترک ہو سکتی ہے۔ جس صفائی سے ہر نقطۂ نظر حقیقت کا جامہ پہنے ہوئے پیش ہوتا ہے وہ حقیقت میں قابل داد ہے صرف لوتھر کے پیرو کو اس لئے کسی قدر مدھم رنگوں میں پیش کیا ہے۔ بہر حال وہ کوئی بڑا الجھا ہوا شخص معلوم نہیں ہوتا۔ ایک موقع پر جب کہ اس میزبان نے دستر خوان پر اصلی سیبوں میں کچھ مصنوعی سیب بھی ملا دیئے ہیں تو سب مہمانوں میں سے صرف لوتھر کا پیرو ہی ایسا سادہ لوح ہے جو مصنوعی سیب کو اٹھا کر کھانے لگتا ہے میزبان جو ہمیشہ معصوم عن الخطا کلیسا کی تعلیم کا حوالہ دیتا ہے مگر تعصب اور تنگ دلی نہیں برتتا مذکورۂ بالا واقعہ سے یہ اخلاقی سبق اخذ کرتا ہے کہ اگر بصارت جو ہمارے حواس میں سب سے زیادہ تیز ہے دھوکہ کھا سکتی ہے تو روح جو اس میں مقید ہے حقائق اعلیٰ کا علم کس طرح حاصل کر سکتی ہے جب ہر نقطۂ نظر کے متعلق پوری تشریح اور اظہار علمیت ہو چکتا ہے تو گفتگو ختم ہو جاتی ہے۔ گو کوئی حقیقی نتیجہ پیدا نہیں ہوتا۔ سب مل کر یہ گانا گاتے ہیں "دیکھو کہ سب بھائیوں کا اتفاق سے رہنا کس قدر خوبصورت اور دلکش بات ہے"۔ اس کے بعد دوست بغل گیر ہو کر رخصت ہوتے ہیں۔ "اس کے بعد وہ حیرت انگیز اتحاد سے نیکی اور پارسائی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں اور مل کر مطالعہ کرتے ہیں۔ اور گو ہر ایک اپنے مذہب پر قائم رہتا ہے لیکن بعد ازاں وہ مذہب کے مسئلہ پر کوئی بحث نہیں کرتے"۔

بوڈن نے یہ کتاب اپنی عمر کے تریسٹھویں سال یعنی ١٥٩٣ء میں لکھی۔ اسکو چھاپا نہیں گیا لیکن اس کے قلمی نسخے لوگوں میں چکر لگاتے رہے اور سترھویں اور اٹھارھویں صدی کے علما اس سے خوب واقف تھے۔ اکثر بڑی خوفناک چیز سمجھ کر اس کا ذکر کیا جاتا ہے بہت کم افراد نے جن میں سے لیبنز (Leibniz) بھی ہے یہ رائے ظاہر کی کہ اس کو چھاپ کر شائع کر دینا چاہئے۔ لیبنز کو اپنے بڑھاپے کے وقت یہ خیال پیدا ہوا

لیکن سنہ ۱۸۴۱ء تک کسی نے اس کو نہیں چھاپا جبکہ گوہرور (Guhrauer) نے اسکو ایک مختصر سے ترجمہ کی صورت میں شائع کیا۔ یہ اُن باتوں کی ایک مثال ہے جو چند صدیاں قبل متفقہ طور پر بے دینی اور شیطنت قرار دی جاتی تھیں ؎

چونکہ بوڈن نے خود نہیں بتایا کہ ان سات متکلمین میں سے کونسا شخص اُس کے اپنے خیالات کی ترجمانی کرتا ہے اس لئے اس کے متعلق لوگوں کی رائے مختلف ہے۔ ایک عرصہ تک عام خیال یہ تھا کہ بوڈن یہودیت کو پسند کرتا ہے کیونکہ اس مذہب کا نمائندہ اُس مکالمہ میں خاص قوت اور علم کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن اگر ہم بوڈن کے اُن مذہبی میلانات کا بھی لحاظ کریں جن کا اظہار اُس نے اور موقعوں پر کیا ہے اور اس مکالمہ سے اُن کا مقابلہ کریں تو ہماری رائے اس سے مختلف ہوگی۔ اس سے پیشتر کا ایک خط موجود ہے جو بوڈن نے اپنے ایک دوست کو لکھا جس میں اُس نے توحید کلی کی حمایت کی ہے۔ وہ کہتا ہے مذہب کے متعلق مختلف خیالات سے گمراہ مت ہو۔ دل و خیال سے صرف اسی حقیقت پر قائم رہو کہ سچا مذہب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ایک پاک روح اپنا رُخ خدا کی طرف رکھے۔ یہی میرا مذہب ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ یہی مسیح کا مذہب ہے؎ وہ آگے چلکر یہ بتاتا ہے کہ اگر وقتاً فوقتاً اعلیٰ درجہ کے انسان بطور اسوۂ حسنہ نوع انسان میں پیدا نہ ہوتے رہیں تو لوگ اندھیرے میں بھٹکتے پھریں۔ بنی اسرائیل کے بزرگان خاندان اور انبیاء اور یونان اور روما کے عارف ایسے ہی لوگ تھے۔ افلاطون کی اُس نے خاص طور پر تعریف کی ہے۔ اس لئے کہ اُس نے خدا اور بقائے روح کی تعلیم دی۔ جو کچھ افلاطون نے شروع کیا تھا اُس کو مسیح نے پورا کیا اور اس کے بعد خدا کے منتخب لوگ اسی راستہ کی تعلیم دیتے رہے۔ اُس مکالمہ میں وہ شخص جو توحید عام کی حمایت کرتے ہیں انھوں نے بھی اس ارتقائی وحی کے خیال کی تائید کی جس کے مطابق موسوی عیسوی اور محمدی مذاہب سے پیشتر اور اُن کے ساتھ ساتھ بھی عاقل انسان یکے بعد دیگرے نوع انسان کو یہی پیغام دیتے رہے ہیں۔ ٹورالبا (Toralba) کہتا ہے کہ بہترین مذہب وہی ہے جو قدیم ترین بھی ہے۔ سب سے پہلے انسان نے اپنا علم اور تقوی براہ راست خدا سے حاصل کیا۔ خود بائبل کی شہادت کے مطابق ایک خدا میں ایمان یہودی مذہب سے پہلے بھی موجود تھا (Enoch Abel) اور (Noah) کا مذہب یہی تھا اور یہی ایوب کا

مذہب تھا جب لوگوں نے اُس فطری مذہب کو ترک کر دیا جو عقل کے ساتھ اُن کی طبیعت میں ودیعت کیا گیا ہے تو وہ گمراہ ہو گئے۔ فطری قانون اور فطری مذہب انسان کے لئے کافی ہے اس کے علاوہ تمام مذاہب عیسائیت یہودیت اسلام اور دیگر غیر عیسوی مذہب سب کے بغیر کام چل سکتا ہے۔ فطری مذہب کے لئے کسی مخصوص تعلیم و تربیت کی ضرورت نہیں۔ انسان اُس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور وہ انسان کی فطرت میں موجود ہے۔ جو عقل ہمیں ودیعت کی گئی ہے وہ نیک و بد میں تمیز کر سکتی ہے۔ خاص خاص لوگوں میں یہ مذہبی اور اخلاقی قابلیت دوسروں سے زیادہ پائی جاتی ہے۔ لوڈن کی طرح نُورا لبا بھی افلاطون کا بڑا مداح ہے کہ نورِ الٰہی کی مدد سے حقائق الٰہیہ کے متعلق اس نے اتنا عرفان حاصل کیا۔ خدا کی فطرت لامحدود ہے۔ خیال کی رسائی بھی اُس تک نہیں چہ جائیکہ الفاظ اس کو ادا کر سکیں۔ خدا کی ہستی کے متعلق ہم حقیقت سے قریب ترین ہوتے ہیں جب ہم اُس کو ایک ایسی ہستی سرمدی کہتے ہیں جو تمام جسمیت سے بالاتر ہے خیر لامحدود عقل لامحدود اور قوت لامحدود ہے۔ اس خیال میں حکمائے یونانی نبی اسرائیل اور نبی اسمٰعیل سے متفق ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ خیال یقیناً فطرت نے طبائع میں پیدا کیا ہے۔ نُور آلبا کی ایک اور خصوصیت بھی ہے جس سے ہمیں لوڈن یاد آجاتا ہے۔ گو اکثر باتوں میں وہ اپنے زمانے سے بہت آگے ہے لیکن ایک بات میں وہ اپنے زمانہ ہی کی صحیح پیداوار معلوم ہوتا ہے۔ وہ جادو اور شیطان کا پوری طرح قائل ہے اور اُس نے ایک کتاب بھی لکھی ہے جس میں اُن لوگوں کو بے دین قرار دیا ہے جو چڑیلوں کو سزا دینے میں احتیاط اور رحم کی سفارش کرتے ہیں۔ جن لوگوں پر جن بھوت سوار ہے اُن کے ساتھ نرمی برتنا اُس کے نزدیک شیطانی تحریک کا نتیجہ ہے۔ ہفت متکلمین کے دوسرے باب میں اس مسئلہ پر نورا لبا اور سنیاس (Senamus) میں بحث ہوئی ہے۔ موخر الذکر خیالات میں نورا لبا سے بہت قریب ہے۔ نور آلبا کہتا ہے کہ جدید طبیعئین میں ایک بڑا نقص ہے کہ وہ تمام اشیاء کی توجیہ فطری قوانین سے کرنا چاہتے ہیں اور خدا و شیاطین کی مداخلت کے قائل نہیں۔ سنیاس اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر ان چیزوں کو تسلیم کر لیا جائے تو تمام علم فطرت بیکار ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ معین فطری قوانین پر قائم ہے۔ اپنی تائید میں نور آلبا شیاطین کے

بہت سے قصے بیان کرتا ہے۔ لوتھر کا پیرو بھی اس میں پوری طرح اُس کی حمایت کرتا ہے۔ سیناسس یہ جواب دیتا ہے کہ اگر ایسے شیاطین ہوں بھی جو عالم طبیعی میں مداخلت کر سکتے ہوں تو بھی اُن کے ذریعے سے کرامات اور معجزہ کی توجیہ یقینی طور پر نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں اگر شیاطین کی مداخلت کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر کیوں نہ فطرت میں ہر شے کی توجیہ شیاطین ہی سے کی جائے علاوہ ازیں وہ اس ضرورت پر زور دیتا ہے کہ چڑیلوں کے قصوں کی پوری طرح تحقیق اور تنقید کی جائے۔

لوڑا لیبا کا نقطۂ نظر بوڈن کا اپنا نقطۂ نظر ہے جیسا کہ اس کے اپنے ذاتی بیانات سے معلوم ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے وہ سیناسس کی زبانی اس پر ایسی تنقید کرتا ہے جس کا جواب ٹورالیبا سے بن نہیں پڑتا۔ سیناسس ہفت متکلمین کی روح تنقید ہے اس سوال کا جواب کہ مذہبی جھگڑوں کا فیصلہ کون کر سکتا ہے لوتھر کا پیرو یہ دیتا ہے کہ مسیح جو خدا ہے لیکن سیناسس اس کو اس طرف توجہ دلاتا ہے کہ مسیح کی الوہیت خود زیر بحث ہے کاتولک شاہدوں پر اور منقولات پر اعتبار کرتا ہے سیناسس اس سے پوچھتا ہے کہ سچے شاہدوں اور سچی شہادتوں کو کہاں سے تلاش کریں کیتھولک کلیسا کو پیش کرتا ہے لیکن سیناسس پوچھتا ہے کہ کلیساؤں میں سے کس کلیسا کو سچا مانیں لوتھر کا پیرو بائبل کو مستند مانتا ہے اور مسلمان قرآن کو۔ ٹورالیبا مرافعہ الی الاسناد کو رد کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اس کا فیصلہ حکما ہی کر سکتے ہیں۔ اس پر سیناسس دریافت کرتا ہے کہ یہ حکما کون ہیں؟ اور جب کیتھولک یہ تقاضا کرتا ہے کہ مذہب کے اصول و فروع یا ضروری اور غیر ضروری عناصر میں تمیز قائم کرنی چاہئے تو سیناسس کہتا ہے کہ جھگڑا ہے تو اسی پر کہ ان کے درمیان خطِ فاصل کہاں کھینچا جائے۔

ٹورالیبا کے فطری مذہب کی طرف بھی ٹورالیبا کا وہی انداز ہے جو اسلام یہودیت عیسائی اور غیر عیسائی مذاہب کی طرف ہے وہ کہتا ہے کہ یہ مذاہب خدا کو منظور ہیں اگر سچے دل سے ان پر عمل کیا جائے وہ بذاتِ خود مسجد میں جانے کے لئے تیار ہے وہ نہ کیتھولک جیسے کٹر مذہبی شخص کی دل آزاری کرنا چاہتا ہے اور نہ اس شخص کی جس کا ایمان صرف توحید پر منحصر ہے وہ مذہب فطری کو مذاہب مروجہ کا مخالف قرار نہیں دیتا۔ بوڈن سیناسس کی زبان سے ایسے خیالات کا اظہار کرتا ہے جو ادعائیت کی تصحیح کرتے ہیں

اور تاریخ اس کی شاہد ہے کہ ادعائیت میں مذاہب مسلّمہ کی طرح مذہب فطرت بھی مبتلا ہوسکتا ہے۔ اگر اس کا نقطۂ نظر وہ بھی ہو جو لوتر الباکا ہے پھر بھی اس میں ایسے اشارات پائے جاتے ہیں جو لوتر الباکے خیالات سے بہت آگے لیجاتے ہیں یہ ناممکن نہیں ہے کہ آخر عمر میں دینیات اور جنیّات کے متعلق اس کو اپنے پہلے خیالات میں شک پیدا ہوگیا ہو اور اس نے اپنے شک کو سیناسس کی زبانی ادا کردیا ہو بغیر اس کے کہ اس کی بنیاد پر وہ کوئی نیا تصور قائم کرسکے ہو

مذہب فطری کو زیادہ وسیع حلقوں سے آشنا کرنے والا اور اس کو زیادہ مکمل صورت میں پیش کرنے والا (Lord Herbert of Cherbury) چربری کا رہنے والا لارڈ ہربرٹ ہے۔ اس کی کتاب (De Veritate) صداقت ۱۶۲۴ء میں شائع ہوئی۔ استھوسیوس گروٹیوس کورنا ہرٹ اور بوڈن کی طرح وہ ایک اہل سیاست تھا جو اپنے زمانے کے جمہوری معالات میں حصہ لیتا تھا اور اسے حالات کے مقابلہ کرنے اور وسیع تجربہ حاصل کرنے کا موقع حاصل تھا۔ وہ ویلز کے ایک باحیثیت خاندان کا رکن تھا۔ اس کے اجداد صاحبان سیف تھے اور خود اس کی طبیعت میں جنگجوئی موجود تھی اس کی تزک جنگوں اور مبارزتوں سے بھری ہوئی ہے اس کی تلوار نیام میں بے تاب رہتی تھی اگرچہ وہ کہتا ہے کہ میں نے اس کو صرف دوسروں کی حمایت میں نکالا وہ ۱۵۸۲ء یا ۱۵۸۳ء میں پیدا ہوا بہت اچھی تعلیم پائی جسے اُس نے مسلسل جاری رکھا اس کی خواہش یہ تھی کہ دنیا داری کی تعلیم حاصل کرے سولہ برس کی عمر میں اس نے ایک دولتمند وارثہ سے شادی کرکے آکسفورڈ میں تعلیم پائی اور وہاں سے دربار کی طرف رُخ کیا بعدازاں اس نے کچھ وقت مارس آف آرنج کی چھاؤنی میں صرف کیا المانیہ اور اطالیہ میں سیاحت کی اور کئی سال تک فرانس میں انگریزی سفیر رہا لیکن نہ چھاؤنی میں اور نہ دربار میں اور سیاسی ملازمت میں کبھی اس نے اپنے محبوب مطالعہ کو ترک کیا اس نے اپنی مشہور تصنیف پیرس میں ختم کی اور گروٹیوس کے سامنے پیش کی۔ اگرچہ گروٹیوس کی رائے اس کے متعلق بہت اچھی تھی لیکن ہربرٹ کو اس کے چھاپنے میں بہت تامل تھا کیونکہ اسے معلوم تھا کہ مخالفت کا ایک طوفان برپا ہو جائیگا ایک روز وہ اپنے نور آفتاب سے روشن کمرے میں بیٹھا ہوا گومگو میں مبتلا تھا اور کوئی فیصلہ نہیں کرسکتا تھا اس نے

ارادہ کیا کہ اپنے شکوک کو فوق الفطرت فیصلے کے سپرد کر دے۔ کتاب کو ہاتھ میں لیکر اس نے گھٹنے ٹیک لئے اور خدا سے جو نور ظاہر اور نور باطن دونو کا خالق ہے التجا کی کہ اس پر کوئی نشان ظاہر ہو جو کتاب کے شائع کرنے کے لئے اس کی ہمت افزائی کرے اور یہ ارادہ کیا کہ اگر کوئی نشان ظاہر نہ ہو تو کتاب کو شائع نہ کرے اس کو فوراً ایک دھیمی آواز سنائی دی جو صاف آسمان سے آتی ہوئی معلوم ہوئی وہ کسی زمینی آواز سے مشابہ نہ تھی۔ اس پر اس نے یقین کے ساتھ کتاب کو شائع کر دیا۔ یہ واقعہ جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے ان خیالات کے تناقض نہیں ہے جو اس نے اس کتاب میں ظاہر کئے ہیں کیونکہ اس کا یقین ہے کہ خدا کی فعلیت صرف عقل انسانی ہی میں نہیں پائی جاتی وہ خاص طریقوں سے انسانوں کی دعاؤں کا جواب بھی دیتا ہے۔ بوڈن کے ما بعد الطبعیاتی کی طرح وہ معجزات کا بھی قائل ہے اس کتاب کے شائع ہونے کے تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس کو سفارت سے واپس بلا لیا گیا کیونکہ اسکی یہ جرأت جیمز اول (James I) کی مصالحانہ تدبیر کے موافق نہ تھی اس نے اپنی باقی زندگی کچھ تو لنڈن میں گزاری اور کچھ ویلز میں اپنی جاگیر پر۔ اور تاریخی و فلسفیانہ مطالعہ میں مشغول رہا۔ خانگی جنگ کے شروع ہونے پر اس کو کچھ تامل تھا لیکن آخرکار وہ پارلیمنٹ کے حامیوں کے ساتھ شامل ہو گیا۔ وہ بہت خوش ہوتا اگر وہ اپنے شروع کے زمانہ کی طرح جمہوری زندگی اور ذاتی مطالعہ کو ساتھ ساتھ چلا سکتا لیکن سیاسی مایوسیوں کا رنج اس کی طبیعت سے کبھی نہیں مٹا ۱۶۴۸ء میں اس نے وفات پائی۔ ہربرٹ نے اپنے مذہب فطری کی تعلیم کے لئے ایک نظریۂ علم قائم کیا جو تاریخی دلچسپی سے خالی نہیں اگر ہمیں صداقت کا ادراک ہو سکتا ہے تو اس مقصد کے لئے ضرور ہماری طبیعت میں کچھ ملکات ہونگے جائے ظاہری و باطنی اور عقل نقاد کے علاوہ ہم میں ایک جبلت ہے جو ایسے حقائق تک لیجاتی ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ اس قسم کی رواقی تعلیم میلنکٹن (Melanctton) اور اس کے پیرووں میں بھی ملتی ہے جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں۔ ہربرٹ کے نزدیک یہ ملکات ان حقائق کلیہ کی بناء ہیں جو مختلف مذاہب کے مقابلے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس میں مخصوص بات یہ ہے کہ کس طرح اس نے ان حقائق عامہ کے ماخذ کو ان جبلتوں کے ساتھ ملایا ہے جو فرد اور نسل کے تحفظ کی کفیل ہیں جس

جبلت سے وہ پیدا ہوتے ہیں وہ ہر فرد اور تمام کائنات کی بنیادی قوت ہے جس کو وسیع معنوں میں تحفظ ذات کی جبلت کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے خدا کی بصیرت اور پیش بینی ظہور پذیر ہوتی ہے کائنات میں غیر شعوری طور پر اُسی چیز کے لئے کوشاں ہے جو اس کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اور چونکہ تصورات مشترک تحفظ حیات اور قیام صلح کے لئے ممد ہوتے ہیں اس لئے تحفظ ذات کی جبلت ان کو تسلیم کرتی اور ترقی دینا چاہتی ہے۔ اسی لئے جو صداقتیں فرد اور جماعت کے لئے نہایت اہم ہیں وہ جبلتاً تسلیم کی جاتی ہیں اُن پر جو ناجائز اضافے ہو گئے ہیں اگر اُن کو دور کر دیا جائے اور اُن میں ایک ترتیب پیدا کی جائے تو عقل الہی کا ایک خلاصہ دستیاب ہو جاتا ہے اس قسم کی صداقتیں مفصلۂ ذیل ہیں متناقض بیانات سب صحیح نہیں ہو سکتے، تمام اشیاء کی علت اولی ایک ہے، فطرت کا کوئی کام بیکار نہیں، دوسروں کے ساتھ کوئی ایسا برتاؤ مت کرو جو تم نہیں چاہتے کہ وہ تمہارے ساتھ کریں، اسی طرح سے نہایت اہم منطقی، اخلاقی اور مذہبی تصورات جبلت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہربرٹ ان باتوں کے متعلق محض اشارات ہی پر اکتفا کرتا ہے۔ حقائق اصلیہ کا تعلق جبلت سے اچھی طرح واضح نہیں کرتا۔ یہ ظاہر ہے کہ ان دونوں کے درمیان بہت سی نفسیاتی کڑیاں مہیا کرنی پڑینگی پیشتر اس کے کہ ہم سمجھ سکیں کہ کس طرح تنازع للبقا اس امر کا محرک ہوتا ہے کہ ہم بعض تصورات کو بدیہی قرار دیں۔ ہربرٹ ان واسطہ کی کڑیوں کو دریافت کرنے کی کوشش نہیں کرتا اور بعض اوقات تو جبلتوں اور حقائق اصلیہ کو مرادف ہی سمجھتا ہے ؛

ہربرٹ اپنے مخالفوں پر حملہ کرنے کے لئے تین محاذات قائم کرتا ہے پہلا اُن کے خلاف جو ایمان کو علم سے بالاتر سمجھتے ہیں اور جو ایمان سے اپنے فرقہ کے اعتقادات مراد لیتے ہیں اور اپنے اعتقاد کو عاقبت کی عقوبت کی دھمکیوں سے منوانا چاہتے ہیں اور عام طور پر اس قسم کے اعتقاد کے ساتھ ساتھ فطرت کو ذلیل بھی سمجھتے ہیں۔ اس قسم کا ایمان عین بے دینی ہے کیونکہ یہ اُس خالق کی تردید کرتا ہے جس نے اپنے آپکو فطری جبلتوں میں ظاہر کیا ہے۔ دوسرا حملہ اُن لوگوں پر کرتا ہے جو ہر بات کو استدلال سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کی مدرسینی نوائش علم اس حقیقت سے ناآشنا

ہوتی ہے کہ جبلت اور حاسۂ ظاہری و باطنی عقل سے بلند تر ہے کیونکہ جبلت کا ظہور ملکۂ استدلال کی بیداری سے پہلے ہوتا ہے اور اس سے مستغنی ہوتا ہے۔ جبلت سب میں پائی جاتی ہے وہ پورے یقین کے ساتھ بے تامل عمل کرتی ہے اور بقائے ذات کے لئے ایک شرط لازم ہے۔ تیسرا حملہ وہ ان لوگوں کے خلاف کرتا ہے جو حواس ہی کو تمام علم کا ماخذ سمجھتے ہیں اور جو نفس کی اصلی حالت کو لوح سادہ کی طرح قیاس کرتے ہیں لیکن یہی بنیادی تصورات تجربہ کے لئے لازمی شرائط ہیں۔ خود اشیاء اس بات کی علت نہیں ہو سکتیں کہ ہم ان پر رد عمل کریں۔ لوگوں میں ایک قسم کے تصورات کا پایا جانا جبلت کے وجود کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کا وجود خدا کی بھلائی سے بھی اخذ کیا جا سکتا ہے کیونکہ خدا انسانوں کو بے چارگی میں نہیں چھوڑ سکتا ہو

فطری مذہب اسی قسم کی جبلی اساس پر قائم ہے۔ ہربرٹ اپنے سوانح عمری میں ضمناً اس پر بحث کرتا ہے۔ ہم میں ایسے ملکات اور جذبات موجود ہیں جن کے لئے تجربہ کا مواد موافق حوصلہ میدان عمل پیش نہیں کرتا۔ اور ان جذبات کو اس محدود تجربہ سے پوری تسکین کبھی نہیں ہوتی۔ صرف ایک کامل، سرمدی اور لامحدود ہستی ہماری تسکین کامل کا باعث ہو سکتی ہے۔ ان جذبات کا صحیح معروض خود خدا ہے لہٰذا ہر صحیح الفطرت شخص میں یہ ملکۂ مذہبی پایا جاتا ہے گو اس کا ارتقاء نہایت مختلف طریقوں سے ہو اور وہ کبھی خارجی عبادت میں ظاہر نہ ہو۔ پانچ قضیوں پر مذہب کی بناء قائم ہے جو ہر جگہ تسلیم ہیں۔ ایک اعلیٰ ترین ہستی الٰہی کا وجود ہے اس ہستی کی پرستش کرنی چاہئے اسکی پرستش کا سب سے اہم جزو نیکی اور پارسائی ہے۔ تخریب اور جرم سے توبہ کرنی چاہئے۔ اس زندگی کے بعد اعمال کی جزا اور سزا ملے گی۔ مختلف مذاہب میں ہر وہ بات جو ان اعتقادات کی تردید نہیں کرتی بلکہ تائید کرتی ہے اسپر ایمان لانا چاہئے۔ اگر کچھ لوگ ایسے ہیں جو ان کو صحیح نہیں سمجھتے تو یہ اس لئے ہے کہ بہت سے غلط اور نامناسب تصورات مذاہب موجودہ میں داخل ہو گئے ہیں۔ اور بعض لوگ ان سے بیزار ہو کر تمام مذاہب کو بلا استثنائے مذہب فطری رد کر دیتے ہیں۔ مذہب کے لئے یہ پانچ ارکان کافی ہیں۔ ہمیں چاہئے کہ ان کو مضبوط پکڑیں اور بحث طلب مسائل کو برطرف کر دیں۔ اس فطرت کے ذریعہ جس پر مذہب فطری کی بنیاد ہے انسان کو ایک مسلسل باطنی مدد ہوتی رہتی ہے

جس سے وہ مذہبی پیشواؤں کے پند و نصائح سے آزاد ہو جاتا ہے ؛

سپناسس کے یہ الفاظ ہرٹ پر بھی لازم آتے ہیں کہ مذہب میں لازمی اور غیر لازمی کے درمیان خط فاصل کھینچنا کوئی آسان کام نہیں اس بات کا ثبوت بھی دشوار ہے کہ یہ پانچ ارکان تمام مذاہب میں پائے جاتے ہیں اور اگر ان کا عام ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جبلت پر قائم ہیں اور اگر فرض بھی کر لیں کہ ان کا ماخذ جبلی ہے تو جبلت میں سے ان کا طریق ارتقا واضح کرنا پڑیگا۔ ہربرٹ کے طرز بیان میں عجلت اور ادعائیت بہت ہے بہت سے علمیاتی نفسیاتی اور مذہبی مسائل کو راستے میں حل کئے بغیر گزر جاتا ہے لیکن وہ انداز خیال جس کا خاکہ اس نے پیش کیا ہے ایک زبردست طبیعت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے اور تاریخ میں اس کی بڑی اہمیت ہے۔ اس سے ایک ایسے مذہبی احساس کا وجود ثابت ہو گیا جو تمام مذہبی ملتوں سے آزاد ہے اور ان سب کا نقاد ہے ؛

باب ششم

مذہبی تخیل (JAKOB BÖHME)

لارڈ ہربرٹ مشغلۂ سیف و قلم کے مابین اپنا وقت تقسیم کرتا رہا۔ وہ پیرس کے دربار کے سیاسی مشاغل سے پھر اپنے مطالعہ کی طرف واپس آیا اور اپنی تصنیف (De Veritate) صداقت شروع کی لیکن اس عہد کا یہ تقاضا تھا کہ نئے خیالات پیدا کئے جائیں اور ان قیود و حدود کو توڑ ڈالا جائے جن میں اصلاح کلیسا کی تحریک بہت جلد مقید ہو گئی تھی۔ کسی قدر کم شان و شوکت سے ظہور پذیر ہو (Jakob Böhme) یعقوب بوہمے نے اپنی کفش دوزی کی سُتاری اور قالب کو چھوڑ کر اپنی کتاب (Morgenröte im Aufgang) طلوع شفق لکھنی شروع کر دی۔ قلم اٹھانے سے پہلے وہ بھی کچھ دنیا دیکھ چکا تھا موچیوں کی شاگردی کرتے ہوئے وہ شہر بشہر گھوم چکا تھا بعد ازاں اس نے (Görlitz) گورلٹز میں سکونت اختیار کر لی کارخانے کے سکوت میں اس کا دماغ بھی اس کے ہاتھوں سے کم مصروف کار نہ تھا۔

وہ بالکل ان پڑھ بھی نہ تھا وہ اپنے آپ کو فلسفی اور محقق فطرت کہتا تھا اور علم ہیئت کی کتابوں سے بھی اس کو کسی قدر واقفیت تھی بڑے تعجب کی بات ہے کہ وہ اس حد تک کوپرنیکس کے نظریہ کا قائل تھا کہ زمین اور اس کے علاوہ بہت سے دوسرے سیاروں کا سورج کے گرد گھومنا اس کے نزدیک صحیح تھا (Paracelsus) کی فلسفۂ طبیعی کی کتابیں وہ پڑھ چکا تھا۔ غالباً وہ صوفی (Valentin Weigel) کی تصانیف کے قلمی نسخے بھی دیکھ چکا تھا

جو لوگوں کے ہاتھوں میں گشت لگا رہے تھے جن میں پیراسیلیس کے خیالات کو قدیم صوفیہ کی تعلیم کے ساتھ ملا کر پیش کیا گیا تھا علاوہ ازیں وہ ایک پارسا شخص تھا اور اپنی انجیل اور لوتھر کی تعلیم سے خوب واقف تھا۔ لیکن وہ خود اپنے مسائل پیدا کرتا ہے اور اس قدر ذہنی قوت اور آزادی سے ان پر بحث کرتا ہے کہ اس کی تصانیف اب بھی بہت قابل قدر معلوم ہوتی ہیں۔ وہ ادعائیت کے حدود سے بہت دور نکل جاتا ہے بوڈن اور ہربرٹ مذہبی مسئلے پر صرف خارجی نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہیں لیکن بوہمے کے لئے یہ مسائل اپنے فرقے کے دائرۂ تصورات کے اندر پیدا ہوئے وہ ان پر مسلسل غور و خوض کرتا رہا یہاں تک کہ اس کے طوفان خیال نے تمام بند توڑ ڈالے اپنی سادہ اور مستحکم خود اعتمادی کے لحاظ سے گورلٹز کا یہ موچی عہد نشأۃ جدیدہ کا خاص انداز رکھتا ہے یہی انداز اس کی تعمیر فکر کے عناصر میں بھی پایا جاتا ہے جو بہت سے واسطوں اور بہت سی تبدیلیوں کے بعد اس تک پہنچے اور جو اس زمانہ کی فلسفہ اور سائنس کی تحریکوں کی پیداوار تھے۔ اس کو جو کچھ دستیاب ہو سکا اس نے اس مسئلے کے حل کرنے میں صرف کیا جس کے متعلق ایک عرصہ تک وہ مایوس رہ چکا تھا یہ اس امر کی ایک عظیم الشان مثال ہے کہ کس طرح حکیمانہ انداز طبیعت وہاں بھی جلوہ گر ہوتا ہے جہاں ظاہری اور باطنی حالات اس کے مانع ہوتے ہیں اس کی طبیعت میں ان خیالات کی اتنی طویل خلفشار اور کشمکش رہ چکی تھی کہ جب اس کو ان کا حل ممکن معلوم ہوا تو اس کو وحی و الہام کی طرح محسوس ہوا اپنی کتاب شفق کے انیسویں باب میں اس نے بیان کیا ہے کہ کس طرح اس کے شکوک کے اندر نور یقین پیدا ہوا اور اسے ایسا معلوم ہوا کہ "زندگی موت کے قلب میں نفوذ کر گئی ہے" اس وقت اس کی عمر پچیس برس کی تھی روایت یہ ہے کہ اس کے بنیادی تصورات اس پر ایک حال کی کیفیت میں منکشف ہوئے جو ایک چمکتی ہوئی کنچی کو دیکھتے دیکھتے اس میں پیدا ہو گئی تھی ان خیالات کو پختہ و رسا ہونے میں اور بارہ برس لگے تب اس نے ۱۹۱۲ میں اپنی پہلی کتاب شفق صبح (Die Morgenröte) تصنیف کی رکٹر (Recter) پادری علاقہ کو یہ بات بہت ناگوار گزری کہ ایک موچی فلسفے میں قدم رکھنے کی جرأت کرتا ہے اس لئے سر منبر بوہمے پر کفر کا فتویٰ لگایا اور مجسٹریٹوں کو ترغیب دی کہ اسے لکھنے سے روک دیں کچھ عرصے کے لئے اس شریف النفس انسان کو شہر چھوڑنا

پڑا لیکن بوہمے نے صرف چند سال تک اس مخالفت کی پروا کی عمر کے آخری سالوں میں وہ کثیر التصانیف ہو گیا اس لئے ۱۶۲۴ء میں گورلٹز میں وفات پائی۔

بوہمے کے لئے مذہبی مسئلے کی دو خاص صورتیں تھیں اس بات کے احساس سے کہ خارجی دنیا میں انسان کس قدر بے حقیقت ہے اسے نہایت رنج و قلق ہوتا تھا اس زمین سے وہ آسمان بہت دور ہیں جہاں بقول علما خدا کا مسکن ہے اجرام فلکیہ اور عناصر میکانیہ انسان کے معاملات سے بے نیاز اپنی اپنی راہوں پر چلتے ہیں خدا کی دوری اور فطرت میں انسان کی بے وقعتی اس کی راہِ فکر میں سب سے پہلی رکاوٹ تھی علاوہ ازیں عالم انسان اور عالم فطرت دونوں میں خیر و شر کی پیکار اور پارسا و دیندار اور بے دین دونوں کا دنیا میں برابر کامیاب ہونا اور دنیا کے بہترین حصوں کا غیر مہذب اقوام کے قبضے میں ہونا جن کی تقدیر پارسا اقوام سے بہتر معلوم ہوتی ہے یہ تمام سوالات حل طلب تھے مذہب کے لئے دوسرا سنگ مزاحمت یہ تھا کہ خدا کے وجود کے ساتھ نقص و بدی کا وجود کیسے ہو سکتا ہے پہلے مسئلہ کو جو اس امر سے پیدا ہوتا ہے کہ دنیائے مادہ اتنی کبیر ہے اور دنیائے روح اتنی صغیر اور اتنی دور ہے اس لئے اس خیال سے حل کیا کہ خدا کی قوت اور اس کا جوہر تمام اشیا کے ظاہر اور باطن میں جاری و ساری ہے۔ خدا خلقت سے علحدہ نہیں ان دونوں کا تعلق روح اور بدن کا تعلق ہے عرش آسمان پر نہیں بلکہ یہیں تمھارے اندر ہے جہاں الٰہی زندگی تمھاری روح میں مرتعش ہے خدا دور نہیں تم خدا کے اندر ہو اور خدا تمھارے اندر اور اگر تم پاک اور منزہ ہو جاؤ تو تمھیں خدا ہو تم میں وہی قوتیں عمل کر رہی ہیں جو خدا اور فطرت میں ہیں آگ پانی مٹی ہوا سب خدا ہے اگر یوں نہ ہو تو پھر تو شبیہ خدا کیسے ہو سکتا ہے تو بھی اسی چیز کا بنا ہوا ہے جس کا خدا بنا ہوا ہے جب تو زمین کو اور ستاروں کو اور زندگی کی گہرائیوں کو دیکھتا ہے تو تو خدا کو دیکھتا ہے اور اسی خدا کی ہستی میں تیری ہستی ہے یہ صحیح ہے کہ اجرام فلکیہ اور عناصر خالص خدا نہیں لیکن جس قوت سے وہ زندگی حاصل کرتے ہیں وہ تجھ میں بھی ہے۔ جوہر انسان کی باطنی تحریکات اس انداز کی ہیں جس طرح خدا میں پائی جاتی ہیں فطرت کے تمام اعمال میں خدا پوشیدہ اور مضمر رہتا ہے روح انسانی میں وہ ظاہر اور مدرک ہوتا ہے۔ جب تک انسان خدا سے اس طرح جدا رہتا ہے، گویا کہ یہ ایک علحدہ ہستی ہے تب تک اسے خدا کا کچھ

اگر کوئی شخص اس انداز خیال کو ملحدانہ سمجھے تو بوہمے اس کو یہ جواب دیتا ہے "کہ سن اور دیکھ اور میرے خیال اور کفر میں تمیز کر۔ میری تحریر کافرانہ نہیں بلکہ فلسفیانہ ہے علاوہ ازیں میں ملحد نہیں بلکہ ایک واحد خدا کا جو سب کچھ ہے نہایت گہرا اور سچا علم رکھتا ہوں" اسے معلوم ہے کہ کتنی کارزارِ نفس کے بعد وہ اس خیال پر پہنچا جس سے دنیا اس کی نگاہ میں زندہ ہو گئی اور اس نے محسوس کر لیا کہ روح کائنات دور اور بیگانہ نہیں بلکہ تمام اشیاء کی جان ہے۔ اس نے ان خیالات کو برطرف کرنے کی کوشش کی لیکن خوف و حزن نے اسے مجبور کیا کہ وہ ان پر قائم رہے"

(Morgenröte in Aufgang Chap. XIX. XXV.)

مذہب میں تمام بُعد کو ساقط کر کے خدا کے ساتھ اتحاد باطنی کی آرزو اس فلسفیانہ ضرورت کی مرادف ہے جو تمام اشیاء کا باہم تعلق معلوم کرنا چاہتی ہے۔ ان دونوں کی تائید پیراسیلس کے فلسفۂ فطرت کے اس خیال سے ہوتی ہے کہ انسان کے عناصر وہی ہیں جو کائنات کے ہیں"

لیکن بوہمے فطرت کی صرف موجودہ حالت پر ہی غور نہیں کرتا۔ وہ اپنے آپ سے یہ سوال بھی کرتا ہے کہ یہ خارجی دنیائے محسوس کس طرح پیدا ہوئی اور تمام اشیا میں ایسی موافقت کامل کیوں نہیں جس سے اس قسم کا غم و اندوہ ممکن نہ رہے جیسا خود اس کی طبیعت میں موجود تھا۔ پیراسیلس نے جو ایک انقلاب انگیز کیمیا داں اور طبیب تھا۔ اس سوال کے حل میں ضرور اس کی رہنمائی کی ہوگی کیونکہ بوہمے پر اس کا بڑا اثر معلوم ہے۔ پیراسیلس کی یہ تعلیم تھی کہ عناصر کا امتیاز تفریق و شکست کے عمل سے ظہور پذیر ہوا ہے بوہمے نے حسب معمول بڑی جرأت سے اس خیال کی پیروی کی کیونکہ نقص و بدی کا مسئلہ بھی اس راستے سے حل ہو سکتا ہے لیکن ماخذ بدی کا مسئلہ اس کے لئے اور بھی کٹھن ہو گیا تھا کیونکہ وہ خدا کو دنیا اور ارواح سے علیحدہ نہیں کر سکتا تھا اور ان کی زندگی کو خود خدا کی زندگی کا حصہ سمجھتا تھا۔ بوہمے کے نزدیک بدی کی اصلیت یہی ہے کہ ہم اپنے آپ کو مجموعۂ کائنات سے علیحدہ کر کے خود کل بننا چاہتے ہیں حالانکہ ہم ایک جزو ہیں اس سے دنیا میں عدم اتفاق بیگانگی جھگڑے اور آلام پیدا ہوتے ہیں۔ بوہمے اس مسئلہ کی بحث کو خرافیاتی صورت میں پیش کرتا ہے اور انجیلی اور کیمیائی تصورات کو بعض اوقات عجیب و غریب لیکن اکثر لطیف شاعرانہ انداز میں ادا کرتا ہے وہ اپنے بیان کی خرافیاتی اور رمزی صورت

سے پوری طرح آگاہ ہے۔ یہ کہ وہ بلند سوالات کا جو اس کی طبیعت میں اٹھتے ہیں کس طرح جواب دے سکتا ہے اس کی توجیہ وہ اس طرح کرتا ہے کہ اس کے اندر وہی روح ہے جو ازل سے کائنات میں رواں ہے۔ بالفاظ دیگر وہ اپنے باطنی وجدانات اور کشمکش سے فطرت کی توجیہ کرتا ہے اور اپنے واردات قلبی سے تمام اشیا کی قوت متحرکہ کا اندازہ کرتا ہے۔ اگرچہ وہ کائنات کے واقعات اور حادثات کو ناٹک کی طرح سلسل محسوسات کے انداز میں بیان کرتا ہے لیکن اس کی مراد یہ نہیں کہ کسی معین وقت میں کسی خاص مقام پر یہ واقعات معرض ظہور میں آ گئے، نہ ہی اس کی یہ مراد ہے کہ یہ امور تاریخی طور پر یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے گئے۔ جن حقائق کو وہ واقعات کی صورت میں بیان کرتا ہے وہ دنیا کی قوتوں کی سرمدی پیکار کا بیان ہے اور یہ پیکار ایسی نہیں جو کسی زمانہ میں واقع ہوئی ہو اور ختم ہو گئی ہو وہ اس وقت بھی جاری ہے۔ اور وہ خود اس میں مبتلا ہے۔ اس خیال کو اس نے حیرت انگیز صفائی سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے "میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ آسمان میں کوئی ایک خاص مقام ہے یا کوئی ایک خاص قسم ہے جس میں سے آتش الٰہی شعلہ زن ہوتی ہے۔ میں یہ جسمی تشبیہات محض پڑھنے والے کی کم فہمی کو مدنظر رکھتے ہوئے استعمال کرتا ہوں۔ کیونکہ زمین و آسمان میں کوئی ایسا مقام نہیں ہے جہاں خدا نہیں ہے یا جسے نہیں ہونا چاہئے۔" اور اگرچہ میں نے یہاں یہ بیان کیا ہے کہ کائنات میں واقعات کیسے ظاہر ہوتے رہے اور اشیاء کیسے صورت پذیر ہوئیں اور خدا کائنات میں کس طرح پھوٹ پڑا، لیکن اس سے تم کو یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ اس سے پہلے ساکن یا معدوم تھا اور اس کے بعد یکدم متحرک اور موجود ہو گیا۔ میں تو ایک ازلی حقیقت کو پڑھنے والوں کی کم فہمی کی وجہ سے ٹکڑے ٹکڑے کر کے بیان کرتا ہوں۔ "فطرت کی آفرینش دائم و قائم ہے وہ آج بھی ویسے ہی پیدا ہو رہی ہے جیسے کہ شروع میں پیدا ہوئی تھی۔ صفات یعنی حادثات الٰہیہ کا نہ آغاز ہے نہ وسط اور نہ انجام۔" "تمہیں یہ جان لینا چاہئے کہ میں یہ کوئی تاریخ بیان نہیں کر رہا جو میں نے کہیں پڑھی یا سنی ہو۔ میں خود ہمیشہ الٰہی کارزار کے اندر موجود ہوتا ہوں جسے کہ میں بیان کرتا ہوں اور اس جنگ میں دوسرے لوگوں کی طرح اکثر پچھاڑا بھی جاتا ہوں"۔ ان بیانات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ بالکل صحیح ہوگا کہ بوہمے کے خیالات کی تشریح میں ہم اس کے خرافیاتی انداز بیان کو زیادہ اہم نہ سمجھیں۔ بوہمے اس نظریہ کا پوری طرح مخالف تھا کہ دنیا عدم سے

وجود میں آئی۔ بہت سے لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ زمین و آسمان عدم سے وجود میں آئے لیکن مجھے حیرت ہوتی ہے کہ ان شاندار لوگوں میں سے جنھوں نے یہ کہا ہے ایک بھی ایسا نہیں جس نے اس کے لئے کوئی صحیح دلیل پیش کی ہو۔ کیونکہ خدا تو وہی ہے جو ازل سے موجود تھا اور اب بھی ہے۔ عدم محض سے کچھ بھی نہیں نکل سکتا۔ ہر شے کی کوئی اصل اور بنیاد ہونی چاہیئے۔ اگر کچھ اصل میں نہیں ہے تو اس میں سے کیا نکلیگا۔ فطرت کی قوتیں اگر ازل سے موجود نہ ہوتیں تو نہ فرشتے پیدا ہوتے اور نہ زمین و آسمان" بوہمے کا یہ ایمان ہے کہ ایک وحدت مطلقہ سے کسی چیز کی توجیہ نہیں ہوسکتی۔ یہ لازمی ہے کہ کثرت اور امتیاز خدا کی فطرت ہی میں ہو۔ یہ کثرت و امتیاز پیدا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ حیات کلیہ کا ایک سرمدی اور تاریک سرچشمہ ہے۔ بوہمے نے اپنی کتاب (Theosophischen Fragen) میں اسی خیال کو نہایت منطقی اور نفسیاتی صورت میں پیش کیا ہے خدا کی ذات صرف ایجابی ہی نہیں اُس کی ہستی کے نعم کے ساتھ ساتھ لا کا مخالف عنصر بھی پایا جاتا ہے زندگی اسی ہاں اور نہ کی پیکار سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر یہ مزاحم و مخالف عنصر نہ ہو تو نہ کوئی لطف ہو نہ احساس۔ اور نہ ہی زندگی میں کوئی چیز ابھر سکے۔ اگر اصل فطرت میں ایجابی اور سلبی پہلو کا تخالف موجود نہ ہو تو ارادہ کا وجود بھی نہ ہو۔ وحدت مطلقہ میں کیا ہے جس کی وجہ سے ارادہ پیدا ہوسکے۔ بوہمے اپنی خرافیاتی زبان میں مخالفت کے اس عنصر اصلی کو غضب الٰہی اور بنیاد جہنم کہتا ہے۔ خدا کی فطرت کی اصل میں غضب بھی ویسا ہی موجود ہے جیسا کہ عشق۔ بہشت و دوزخ دونوں کی بنیاد خدا ہے۔ دنیا کی جتنی تیزی تلخی سختی اور زہر ہے ان تمام مظاہر غضب کا ماخذ اگر خدا نہ ہو تو یہ کہاں سے آئے ہیں۔ لیکن حقیقت میں غضب ایک ایسا عنصر ہے جس کی وجہ سے عشق کا پوری طرح ظہور ہوسکتا ہے زندگی خود ایسی مخالفت کی متقاضی ہے۔ فطرت کے اندر مخالف صفات کے موجود ہونے کی وجہ سے حرکت، اٹھنا اور ہیجان کا امکان ہے۔ [illegible] (quellen) کے لفظ کو اپنی سادہ لوحی سے اس سے ملتے جلتے جرمن لفظ (quelle [illegible] qualien) سے اخذ کرتا ہے جس کے معنی چشمہ کے ہیں۔ صفت ایک حرکت کا ایک چشمہ کا اٹھنا یا ایک شے کا ہیجان ہے" اُس کے نزدیک صفت اور حرکت ایک ہی چیز ہے۔ وہ اشیاء کے صفات کو ساکن و مردہ نہیں سمجھتا اُس کے نزدیک اشیاء فعلی قوتیں اور ہیجانات ہیں حرارت مثلاً

ایک صفت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ گرم کرتی، روشن کرتی، حل کرتی اور گلاتی ہے۔ لہذا صفات اولیہ کی کثرت بوہمے کے لئے ایک امر واقعہ ہے کیونکہ اس کثرت و امتیاز کے بغیر نہ حرکت ممکن ہے نہ زندگی اور نہ شعور۔ لیکن شروع ہی سے ان اصلی قوتوں میں تعاون موجود ہے فطرت کی نہ میں جو تلخی ہے وہ شیرینی کے احساس کی افزونی میں مدد دیتی ہے تلخی خدا میں بھی موجود ہے لیکن بطور عنصر غلبۂ درد انبساط کے"۔[۱]

لیکن اضداد کی وحدت اصلی کو تسلیم کرتے ہوئے بھی زندگی کا معمہ حل نہیں ہوتا۔ دنیا کی سختی اور تلخی جو ہمارے تجربہ میں آتی ہے وہ ایک اصلی وحدت کے ساتھ کیسے ہم آغوش ہوسکتی ہے خصوصاً خیر و شر کی پیکار باطنی اور ظاہری دنیا میں کسی وحدت باطنی کا نتیجہ معلوم نہیں ہوتی۔ تاہم مذہبی تخئیل کے لئے بھی ایک بڑا عقدہ وحدت مطلقہ سے کثرت کا اخذ کرنا ایسا ہی دشوار ہے جیسے موافقت مطلقہ سے مخالفت کا پیدا ہونا۔ کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نکتہ پر بوہمے کا خرافیاتی تخئیل اس کے فکر پر پوری طرح غالب آگیا جہاں اس کے جذبات میں اس قدر ہیجان معلوم ہوتا ہے اس ناٹک کو اختصار سے پیش کرنا ناممکن ہے جس میں تثلیث کے اقانیم صفات اولیہ ارواح اصلیہ اور گروہ ملائکہ سب کے سب حصہ لیتے ہیں۔ سب سے اہم بات اس میں یہ ہے کہ خدا کی فطرت کا ایک عنصر یعنی عنصر غضب پیش قدمی کرتا ہے تاکہ دنیا پر حکومت کرے۔ وہ زندگی کا ایک عنصر یا ایک پہلو ہونے پر قناعت نہیں کرتا بلکہ جزو سے کل ہونا چاہتا ہے۔ یہی ابلیس ہے جو اپنے نور سے چندھیا کر اور اپنی قوت اور مرتبہ سے مغرور ہو کر اور اپنے آپ کو مرکز کائنات سمجھ کر خدا کے اوپر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور خدا سے زیادہ شاندار صفات کا حامل ہونا چاہتا ہے۔ اسی جگہ وہ تمام پرخاش اور الم پیدا ہوتا ہے جو تمام دنیا میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک ایسی آگ بھڑک اٹھتی ہے جو پھر کبھی نہیں بجھتی اضداد وحدت اصلی سے ٹوٹ کر دست بہ گریباں ہو جاتے ہیں سخت مادہ اڑ کر فضا میں جا پڑتا ہے اور دنیا کی وہ شکل قائم ہو جاتی ہے جو ہم دیکھ رہے ہیں۔ لہذا شر انسان سے پہلے بھی موجود تھا اس کی اصل خود فطرت میں موجود ہے۔ یہاں بوہمے اس مقام پر پہنچا ہے جہاں موسیٰ کی کتاب میں قصۂ آفرینش شروع ہوتا ہے۔ لیکن اس قصہ پر اس کو کوئی بڑا ایمان نہیں ہے کیونکہ اس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ اس میں بہت سی باتیں فلسفہ اور عقل کے قطعاً خلاف ہیں۔

اسی وجہ سے اُس کو کبھی یقین نہیں آسکتا تھا کہ موسیٰ جیسا اعلیٰ درجہ کا انسان اس کا مصنف ہے۔ خود اپنی روح کی شہادت پر اعتماد کرتے ہوئے وہ بہت حد تک اپنے ہی خیالات کی پیروی کرتا ہے علماء سے بھی وہ مرعوب نہیں ہوتا۔ فلسفیوں، ہیئت دانوں اور اہل دینیات کو مخاطب کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ "مجھے ان کے طریقوں اور قاعدوں کی کچھ ضرورت نہیں کیونکہ میں نے ان سے کچھ نہیں سیکھا۔ میں ایک اور اُستاد کا شاگرد ہوں اور وہ اُستاد تمام فطرت ہے"۔ بوہمے کو خاص طور پر اُن لوگوں پر غصہ آتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خدا نے اپنے ارادہ سے بعض لوگوں کو راحت کے لئے اور بعض لوگوں کو لعنت کے لئے منتخب کیا ہے۔ اگر پولوس اور پطرس نے بھی یہ بات لکھی ہو تو اُس پر یقین کرنے کے لئے طیار نہیں۔ خدا شر کا ارادہ نہیں کرتا اور نہ ہی اس کو پہلے سے معلوم تھا کہ اشیاء ایسی واقع ہونگی جیسا کہ وہ واقع ہوئیں لیکن باوجود اس کے شر کی اصل خدا میں ہونی چاہئے کیونکہ تمام اشیاء کا خالق وہی ہے۔ یہ اصل شر خدا کا سلبی پہلو ہے۔ اور یہی اساس مبہم ہے۔ یہ خدا کی فطرت کی وہ حیثیت ہے جو خدا نہیں ہے اگر خدا سے ہماری مراد صرف عشق ہے اور غضب نہیں لیکن آخرکار یہ ایک الٰہی عنصر ہے جو موافقت ازلی سے ٹوٹ پڑا ہے۔ بوہمے کے الفاظ میں خود خدا خدا سے برسرپیکار ہے۔ اسی وجہ سے دنیا کے اندر ایسی سخت کشمکش پائی جاتی ہے۔ دونوں طرف الٰہی قوتیں لڑ رہی ہیں۔ یہ تمام خوف و الم اسی وجہ سے ہے جو کارزار نفس سے پیدا ہوتا ہے۔ اور بوہمے اس سے اس طرح نجات حاصل کرتا ہے کہ وہ اس خیال میں پناہ لیتا ہے کہ خدا کا ایک قلب ہے جو ہمیشہ سختی اور تلخی کو دور کرنے میں کوشاں ہے ؎

بوہمے اپنے دینیاتی تخیلات میں اس نفسیاتی حقیقت سے آشنا ہو گیا کہ ہستی کا غیر ارادی پہلو ارادی پہلو سے مقدم اور اس کی بنیاد ہے شر کا ماخذ خدا کا ارادہ نہیں بلکہ فطرت کی وہ غیر ارادی بنیاد ہے جس میں لازماً مختلف عناصر پائے جاتے ہیں اس لئے اس کا خیال نہیں کیا کہ محض فرق و امتیاز مخاصمت نہیں ایک سے دوسرے تک بہت فاصلہ ہے۔ ابلیس کا تکبر کیسے پیدا ہوا وہ نہیں سمجھا سکا اس واقعہ کو اس نے صرف بیان کر دیا ہے اس کی توجیہ نہیں کی لیکن باوجود اس کے خیالات ان حدود سے بہت دور نکل گئے ہیں جہاں تک عام طور پر جوشیلے مذہبی لوگوں کے خیالات

چاہا کرتے ہیں منطقی طور پر دینیات کے لحاظ سے ہم اسکو ویسا ہی سمجھتے ہیں جیسا وہ ابلیس کو سمجھتا تھا اس نے ایک خطرناک الصفت ہے یعنے خیال کو حرکت دی اور جب وہ ایک مرتبہ چل نکلا تو پھر اسکو روکنا آسان نہیں رہا لیکن بوہمے میں تکبر نہیں بلکہ ضرورت فہم ہے جو اسکو قدم بہ قدم آگے بڑھاتی جاتی ہے۔ فکر نو رائیدہ کی سادہ تود اعتمادی اس کے لئے جرأت آموز ہوگئی وہ کھلے لفظوں میں جیساکہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں اپنے کام کو خالص فلسفیانہ کام کہتا ہے ایک اور جگہ وہ پوچھتا ہے "اب کیا پوشیدہ رہا ہے مسیح کی صحیح تعلیم؟ نہیں بلکہ فلسفہ" اسی فلسفے کو وہ اب مہیا کرنا چاہتا ہے اور اس میں جو سمجھ پیدا ہوگئی ہے اس کو وہ اتنا اہم سمجھتا ہے کہ اپنی پہلی کتاب کا نام اس لئے (Morgenröte in Aufgang) یعنی "طلوع صبح" رکھا ہے، وہ محسوس کرتا تھا کہ زمانۂ عروج وکمال اب بہت قریب ہے اس میں شک نہیں کہ اس کے فکر میں پوشیدگی ہوئی نظر آتی ہے۔ اس کو نئی کوتوں کا احساس ہو رہا تھا گو اس کو یہ معلوم نہ ہوا کہ وہ کس طرف لیجائیں گی۔

دو قوانین بوہمے کے تخیلات کی اساس ہیں قانون تخالف (The Law of Contrast) جو تمام حرکت اور تمام شعور کے لئے شرط ہے۔ قانون ارتقا جس کی رو سے رفتہ رفتہ امتیاز بڑھتا جاتا ہے قانون تخالف کے متعلق یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ نفسیاتی تجربات سے شروع کرتا ہے جیساکہ اس خاص فقرے میں اس لئے ادا کیا ہے کہ "بغیر مزاحمت کوئی شئے ظہور پذیر نہیں ہو سکتی" ارتقا کو تخلیق تفریقات تصور کرنے میں وہ پیراسیلس سے متاثر ہوا ہے اس لئے جرمن زبان کو ارتقا کے تصور سے آشنا کیا اس تصور کے غیر منتا قض استعمال سے اس نے مذہبی خیالات کو ایک ایسی حد تک پہنچا دیا کہ بعد میں اس قسم کی کوئی کوشش اس سے آگے نہیں بڑھ سکی ہے۔

بظاہر ایسا معلوم ہو سکتا ہے کہ بوہمے کے مذہبی تخیلات اور ہربرٹ چربری اور گروٹیوس کے مذہب فطری میں بہت فرق ہے بوہمے مروجہ لوتھریت پر ایمان رکھتا تھا یا کم سے کم اسے یقین تھا کہ وہ اس پر ایمان رکھتا ہے لیکن اپنے خیالات کے مطابق وہ اس کو محسوس کرتا تھا کہ اگر نور خدا اور حیات الٰہی فطرت کی سختی اور تلخی کا علاج ہیں تو اس نور تک رسائی صرف چند ہستیوں کے لئے مخصوص و محدود نہیں ہو سکتی ہر شخص غضب الٰہی سے گزر کر عشق الٰہی تک پہنچ سکتا ہے جلال سے جمال کی طرف راستہ

کھلا ہے۔ یہودی مسلمان اور دیگر غیر عیسائی لوگ جو مسیح کے متعلق کچھ نہیں جانتے تھے انھوں نے بھی اپنی زندگی کو اس کے مماثل بنایا وہ جس کے دل میں عشق ہے اور ہمدردی اور رحم کی زندگی بسر کرتا ہے بدی کے خلاف کوشش کرتا اور غضب الٰہی سے گذر کر نور الٰہی تک پہنچنا چاہتا ہے وہ خدا کے ساتھ یک جان ہے اور اس کے ساتھ زندگی بسر کرتا ہے۔ خدا کو اس کے علاوہ کسی عبادت کی ضرورت نہیں" بوہمن اگر ان الفاظ کو تورا ابا کی زبان سے ادا کرتا تو بیجا نہ تھا (Martensen) مارٹنس اپنی کتاب میں جو اس نے بوہمے پر لکھی ہے ان الفاظ کو عجیب وغریب اور بے بنیاد قرار دیتا ہے لیکن بوہمے کی اساسی تصورات میں ان کی ایک مضبوط بنیاد ملتی ہے بعد کے فلسفی اہل دینیات اس کے فکر کے تیقن پر رشک کر سکتے ہیں ہمارے لئے یہاں دلچسپ اور قابل توجہ امر یہ ہے کہ کس طرح متعصب لوتھری دنیا میں ایک جاہل کاریگر کے دل میں عالم مذہب کے اندر وہی کل میلان پایا جاتا ہے جو نشاۃ جدیدہ کے فلسفہ کی خصوصیت ہے اور جس کا تعلق اس حقیقت سے ہے کہ انسان کو اپنی فطری قوتوں پر دوبارہ اعتماد ہوگیا اور اس میں اپنے خیالات کے استعمال کی جرأت پیدا ہوگئی ہ

کائنات کا تصور جدید

باب نہم

ارسطاطالیسی متوسطی نظام کائنات

آدمی کا تصور کائنات کے تصور سے اسی طرح جدا نہیں ہو سکتا جس طرح کہ آدمی خود کائنات سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے انسان کے تصور میں جو کچھ تبدیلیاں ہوئیں ان کا اندازہ کرنا ناممکن ہے جب تک کہ تصور کائنات میں جو تغیرات ہوئے ان کو بھی ساتھ ساتھ مدنظر نہ رکھا جائے ان دونوں تصورات کا متواتر ایک دوسرے پر عمل اور ردعمل ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک تو ہے کے مذہبی تخیلات نئی کونیات سے پیدا ہوئے جس میں خاص طور پر پیراسیلس اور کوپرنیکس کے خیالات کا حصہ ہے اور ان سے الگ کر کے وہ اچھی طرح سمجھ میں کبھی نہیں آسکتے باوجود اس کے کہ وہ مذہبی اور نفسیاتی اغراض کو صف اول میں رکھتا ہے۔ دوسری طرف نئے تصور کائنات کے پیدا کرنے والوں میں بہت سے اہل فکر ایسے ہیں جنھوں نے نفسیات اور اخلاقیات کے متعلق بڑی قابل قدر بحثیں کی ہیں جن سے اُن کے نام ان مفکرین میں شمار کئے جا سکتے ہیں جنھوں نے انسان کو دریافت کیا تاہم یہ ناجائز نہ ہوگا اگر اُن کا مقام معین کرنے کے لئے اُس نقطۂ نظر کو انتخاب کریں جس کی وجہ سے تاریخ فکر میں ان کی خاص اہمیت ہے۔

تغیر کائنات میں اس عظیم تغیر کا اندازہ کرنے کے لئے جو علم و فن اور انکشافات انسان کے دوش بدوش نشأت جدیدہ کے سب سے بڑے کارناموں میں سے ہے ہمیں پہلے اس نظام کائنات کا ایک واضح تصور قائم کر لینا چاہئے جو پندرھویں صدی کے آخر تک

علما اور اناٹی دونوں کے نزدیک بالکل مسلم تھا یہ تصور ارسطا طالیسی طبیعیات اور بطلیموسی ہئیت سے پیدا ہوا تھا اور انجیلی تصورات اُس میں مل جل گئے تھے ان دونوں میں اختلاط آسانی سے ہوگیا تھا کیونکہ وہ تمام نظام کائنات براہ راست مواد حواس پر مبنی تھا اور اسی مواد نے ایک مرتب اور معین صورت اختیار کرلی تھی

لیکن مروجہ خیال کے مطابق بھی یہ ظاہر تھا کہ آسمانوں اور زمین کی حرکتوں میں بڑا فرق ہے۔ زمین پر ایک دائمی تغیر پایا جاتا ہے۔ مظاہر گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔ پیدا ہونے اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ حرکات پیدا ہوتی ہیں پھر تھوڑے بہت عرصہ کے بعد ختم ہوجاتی ہیں لیکن آسمان پر کیفیت مختلف ہے۔ستارے اپنے اپنے مداروں میں بغیر کسی قابل لحاظ تغیر کے باقاعدہ طور پر چلتے رہتے ہیں۔ اور اُن کی حرکت اپنے مداروں میں سرمدی مسلسل اور مدور ہے۔ارسطو کے تخیل کائنات کی بناء اسی تخالف پر تھی جو آسمانی اور زمینی کروں میں پایا جاتا ہے۔ وہ ظاہری ادراک پر بھی بھروسہ رکھتا ہے اور یونانیوں اور غیر یونانیوں کے قدیم اعتقادات وہ بھی صحیح سمجھتا ہے کہ دیوتا آسمانوں میں رہتے ہیں افلاک ازلی اور ابدی ہیں لہذا اُن کی حرکات بھی سرمدی اور باقاعدہ ہیں۔ دنیائے زیر سما آ لی جاتی ہے حرکت و سکون پیدائش و موت یکے بعد دیگرے واقع ہوتی رہتی ہیں اس اختلاف کو مدنظر رکھتے ہوئے اُس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کائنات کے یہ دو حصے مختلف قسم کے مادوں سے بنے ہوئے ہیں۔ اجرام فلکیہ ایسے مادہ سے بنے ہوئے ہیں جس کا کوئی ایک معین مقام نہیں اور جو ازل سے ابد تک اپنی حرکت قائم رکھ سکتا ہے اسی مادہ یا جسم اول کو ارسطو ایتھر کہتا ہے۔ یہ ایتھر آسمانوں میں بھرا ہوا ہے اور سرمدی مدور حرکت اسی میں واقع ہوتی ہے۔ صرف حرکت مدور سرمدی ہوسکتی ہے کیونکہ یہی حرکت پھر اپنی طرف عود کرتی ہے اور دائرہ کے ہر نقطہ سے ہر دوسرے نقطہ تک جاتی رہتی ہے۔ زمینی کرہ پہ ہر حرکت ایک خاص نقطہ پر رک جاتی ہے جبکہ جسم متحرک اپنی فطری جگہ پر پہنچ جاتا ہے۔ یہاں پر حرکت سیدھی ایک خط میں ہوتی ہے جس کا رخ مرکز دنیا سے یا باہر کی طرف ہوتا ہے یا اُوپر کی طرف یا نیچے کی طرف یا اندر کی طرف نقطۂ مرکزی کی جانب۔ جس چیز کی قدرتی جگہ مرکز دنیا کے قریب ہے وہ بھاری کہلاتی ہے لیکن جس چیز کا فطری مقام دنیائے زیر سما کے اوپر کے حصوں میں ہوتا ہے وہ ہلکی کہلاتی ہے۔ زمین پہ

متواتر تغیرات اس لئے واقع ہوتے رہتے ہیں کہ عناصر اس میں ہمیشہ اپنی فطری جگہ پر نہیں ہوتے۔ زمین بھاری عنصر ہے اور آگ ہلکا عنصر۔ پانی اور ہوا ان دونوں کے بین بین ہیں۔ آگ اوپر کی طرف اٹھتی ہے اور پتھر جو ہوا میں پھینکا جائے وہ پھر زمین کی طرف گرتا ہے۔ ہر عنصر کائنات میں اپنے مقام کی طرف آنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ چار عناصر ایک دوسرے میں داخل ہو سکتے ہیں لیکن بسیط تر اجزا میں تحلیل نہیں ہو سکتے۔ تمام اجسام ان ہی کے مختلف مرکبات ہیں۔

کائنات صرف ایک ہی ہو سکتی ہے۔ اگر ہم ایک لمحہ کے لئے یہ بھی فرض کر لیں کہ بہت سی کائناتیں ہیں تب بھی یہی واقع ہوگا کہ بھاری عناصر آخر کار ایک مرکزی نقطہ پر جمع ہونے جائینگے اور اس طرح پھر ایک واحد کائنات بنجائیگی۔ زمین جیساکہ ادراک سے معلوم ہوتا ہے کائنات کے مرکز میں واقع ہے اور اگر ہم یہاں سے باہر اور اوپر کی طرف جائیں تو پہلے زیر سمائی طبقات ثلاثہ تک پہنچیں گے اور اس کے بعد ایتھر کا علاقہ آئیگا جس کا مادہ جتنا زمین سے دور ہوتا جاتا ہے اتنا ہی لطیف تر ہوتا جاتا ہے۔ اجرام فلکیہ جن میں پہلے چاند، سورج اور دوسرے سیارے ہیں اور اسی کے بعد ثوابت ٹھوس اور شفاف برجوں کے اندر واقع ہیں جو اپنے محوروں پر گھومتے ہیں۔ ارسطو نے یہ خیال عالم ہیئت (Eudoxus) یوڈاکس سے لیا ہے۔ قدما یہ تصور نہیں کر سکتے تھے کہ اجرام فلکیہ آسمانوں میں آزادی سے حرکت کرتے پھرتے ہیں۔ تمام برج زمین کو مرکز قرار دیکر اس کے گرد گھومتے ہیں۔ چاند، سورج اور دوسرے سیارے ہر ایک کا اپنا اپنا برج ہے یہ تمام برج یعنی یہ تمام نظام کائنات فلک اول کے اندر ہے جو ثوابت کا مقام ہے جس کو براہ راست خدا متحرک کرتا ہے دوسرے برجوں کی حرکتیں ارواح یا ذہنوں کے زیر ہدایت ہیں۔ بلند ترین وہی ہے جو سب کو احاطہ کئے ہوئے ہے۔ دنیا کا بلند ترین اور دور ترین حصہ کامل ترین ہے۔

ارسطو کے نظام کائنات نے ایک ایسا ڈھانچہ پیش کیا تھا جو نہ صرف تعلیم حواس کے مطابق تھا بلکہ بعد کے ہیئت والوں کے مشاہدات بھی اس سے منطبق ہو سکتے تھے۔ سیاروں کی آگے پیچھے کی حرکات کو سمجھنے کے لئے یہ لازمی تھا کہ بہت پیچیدہ قسم کی حرکتیں سیاروں کے برجوں کے ساتھ منسوب کی جائیں لیکن اس مشکل کو اس طرح

حل کیا گیا کہ یہ فرض کر لیا کہ ہر ایک ستارہ بہ یک وقت مختلف بروج سے وابستہ ہے جن میں سے ہر برج اپنی مخصوص حرکت رکھتا ہے۔ یا یہ خیال کیا گیا کہ حرکات سادہ دائروں میں واقع نہیں ہوتیں بلکہ چھوٹے دائروں اور بیرونی دائروں میں جن کے مرکزی نقطے وسیع دائروں میں حرکت کرتے ہیں۔ تحقیق کی ترقی کے ساتھ ساتھ بیرونی دائروں کا نظام اور بھی زیادہ پیچیدہ اور ملتف ہوتا گیا۔ بطلیموس اسکندروی نے دوسری صدی مسیحی میں نظام کائنات کی ایک ایسی تشریح کی جو ارسطو کے نظام فلسفہ کی طرح تمام ازمنۂ متوسطہ میں علم ہیئت میں مستند خیال کی جاتی تھی۔ کونیات انجیلی کی طرح ارسطاطالیسی بطلیموسی نظام نے بھی ادراک حسی کا نقطۂ نظر اختیار کیا جس کے مطابق زمین قائم ہے اور سورج اور ستارے حرکت کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے آسانی سے یہ تصور ازمنۂ متوسطہ کے مذہبی تصورات کے ساتھ ہم آہنگ ہو گیا۔ علاوہ ازیں ارسطو کو اس بات کا بھی احساس تھا کہ یہ خیال ان قدیم اعتقادات کے بھی مطابق ہے جن کی رو سے افلاک خدا کا گھر ہیں۔

لیکن قدیم خیال اور ازمنۂ متوسطہ کے تصور کائنات میں ایک بنیادی فرق بھی پیدا ہو گیا۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے زمین کو کائنات کا مرکز سمجھا لیکن اس غرض سے نہیں کہ باقی تمام کائنات زمین اور اس کے باشندوں کے لئے بنی ہے برخلاف اس کے اس کے نزدیک زمین سے دور ترین حصے لطیف ترین ہیں۔ اور زمین کو وہ کثیف ترین مادہ کا مقام سمجھتا ہے لیکن ازمنۂ متوسطہ کے مذہبی تخیل کائنات میں یہ زمین اور اس کے واقعات کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں اور ان ہی پر ہر شے کا مدار ہے۔ بایں ہمہ اس تصور نے ارسطو کے نظام اور دنیائے زیر سما کے نقص کے خیال سے بھی کام لیا کیونکہ اس کے مطابق آسمانی قوتیں اوپر سے دنیوی معاملات میں دخل دیتے اور ان کو ٹھیک راستے پر چلنے کے لئے نازل ہوتی ہیں۔

ان مرکب کروں اور بیرونی دائروں کی مشکلات سے قطع نظر کرتے ہوئے اس طرح کے تصور میں بحیثیت مجموعی صفائی اور سہولت فہم پائی جاتی تھی۔ یہ نظریہ اس مفروضہ پر قائم تھا کہ مکان حسی مکان مطلق ہے اور اس مکان مطلق میں جہات مطلقہ پائی جاتی ہیں فلسفی اور ہیئت داں بھی کرۂ زمین کو اسیطرح کائنات کا مرکز مطلق سمجھتے تھے جس طرح عملی زندگی میں آج تک انسان سمجھتا ہے۔ اور جو کائنات اس مرکز کے گرد مختلف

کروں میں پائی جاتی ہے اس کے آخری حدود بھی ہیں جن کے پرے کچھ نہیں۔ قدیم تصورِ فطرت کے لئے یہ ایک لازمی بات تھی کہ ہر شے کو متشکل اور محدود خیال کیا جائے۔ لامحدود کو تاریک اور غیر متشخص یعنی ناقص خیال کیا جاتا تھا۔ اس خیال میں بھی ادراک حسی اور تخیل مدد تھے جو ایک معین نقطہ پر منحصر جا لیتے ہیں اور اس بات کو دریافت کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے کہ اس سے پرے کیا ہے؟

اسی قسم کے نظام کائنات پر دو طرف سے حملہ کیا جا سکتا تھا ایک تو یہ کہ بعض ایسے مشاہدات اور حسابات پیش کئے جائیں جو اس سے متناقض ہوں یا کم سے کم جن کی رو سے کوئی دوسرا تصور ممکن یا اغلب ہو سکے۔ دوسرے یہ کہ مکان حسی کی صحت مطلقہ پر سادہ لوحی نے جو اعتبار قائم کر رکھا ہے اُس کو متزلزل کیا جائے۔ جب یہ امر واضح ہو جائے کہ جہت کے تعین کا مدار اس بات پر ہے کہ مشاہدہ کرنے والا کہاں کھڑا ہے تو زمین اور آسمان کی پستی اور بلندی کا امتیاز مطلق قائم نہیں رہ سکتا۔ یہی حال خود کرۂ زمین پر کے مقامات کا ہے۔ ان دونوں طریقوں سے لتنائات جدیدہ کی تحقیقات نے ارسطا طالیسی متوسطی نظام کائنات پر حملہ کیا۔ ہم آگے چلکر دیکھینگے کہ موخرالذکر طریقے کو پہلے استعمال کیا گیا۔

باب دہم

نکولاس کوزانوس (Nikolaus Cusanus)

قدامت کے فتوے کے خلاف ارسطو کے معین و محدود نظام کائنات کو توڑنے کی فلسفیانہ ضرورت پہلے ہی سے محسوس ہو رہی تھی۔ نوفلاطونیت کے بانی فلاطینوس نے ایک خیال ظاہر کیا تھا جس کو ترقی دینے سے یہ لازمی تھا کہ فطرت کی انتہائی تحدید و تقسیم غلط قرار دی جائے۔ افلاطون اور ارسطو کے خلاف وہ متناسب تحدید کو اعلیٰ ترین خیال نہیں کرتا تھا۔ اُس کے نزدیک بلند ترین وجود وہ ہے جو تمام حدود و قیود سے ماورا ہو۔ اس لحاظ سے لامحدود کوئی سلبی اور مجہول تصور نہیں بلکہ ایک ایجابی اور ناقابل اختتام وفور کا اظہار ہے جس کے مقابلہ میں فکر و نطق عاجز ہیں۔ اس خیال کے مطابق جواہر و صور اور مختلف خطے ہستی لامحدود کے محدود مظاہر ہیں۔ اگر فلاطینوس کی بناء فکر یونانی ہے تاہم اس کا خیال اکثر تصوف کے اس قدر قریب آجاتا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس میں گم ہو جائیگا۔ وہ ازمنۂ متوسطہ کے تصوف کا بانی ہے اور اُس میلان کا پیدا کرنے والا ہے جو بار بار مدرسیین کی تصوراتی ادعایت کے خلاف احتجاج کرتا رہا۔ اس میلان نے فطرت کے بارے میں اس خیال پر زور دیا کہ مظاہر خارجی کے تنوع کے باوجود قوائے باطنی میں باہمی ربط ہے اور اسی میلان نے فکر کے ہر شعبہ میں معین صورتوں اور حدود کے بارے میں بے اطمینانی کا احساس پیدا کیا۔ اس لحاظ سے تصوف میں نظریۂ ارتقا کیلئے راستہ صاف کیا۔ لہٰذا اس امر کی بڑی اہمیت تھی کہ نشاۃ جدیدہ کے زمانہ میں نوفلاطونیت

کا مطالعہ بڑے زور شور سے کیا گیا۔ فلارنس کی کاڈمی نے اس بارے میں بڑی خدمت کی۔

تاہم اس قسم کا مطالعہ وہ چیز نہ تھی جس کی وجہ سے پہلے پہل نکولاس کرفس (Nikolaus Chrypffs) کو جسے اس کے شہر کے نام کی رعایت سے کوزانس کہتے تھے نوفلاطونی خیالات سے متاثر ہوا اخوان حیات مشترکہ نے جن پر ازمنۂ متوسط کے المانی تصوف کا بڑا گہرا اثر ہوا ڈیونٹر (Deventer) میں اس کی پرورش کی۔ وہ ۱۴۰۱ء میں کیوز (Cues) میں پیدا ہوا جو ٹریر (Trier) کے نزدیک ایک چھوٹا قصبہ ہے لیکن لڑکپن ہی میں باپ کی بدسلوکی کی وجہ سے گھر سے بھاگ گیا۔ جس امیر آدمی کے یہاں اس نے پناہ لی اُس نے تعلیم کی غرض سے اُس کو ڈیونٹر بھیج دیا بعد ازاں اُس نے پاڈوا (Padua) میں فلسفۂ قانون ریاضیات اور فلسفہ کا مطالعہ کیا۔ لیکن تصوف اور جو مسائل اُس سے پیدا ہوتے ہیں ہمیشہ اُس کے فکر پر غالب رہے۔ کچھ عرصے تک ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ بالکل عملی زندگی کیلئے اپنے آپ کو وقف کر دینا چاہتا ہے۔ پہلے قانونی وکالت کرتا رہا اس کے بعد کلیسا میں داخل ہوا اور اصلاح کلیسا کے بارے میں نامہ و پیام میں عملی حصہ لیتا رہا۔ شروع میں اُس نے باسل کی کونسل کی حمایت کی لیکن بعد ازاں اسے یقین ہو گیا کہ اصلاح کلیسا کی امید صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ پاپائیت کو مستحکم کیا جائے برِکسن (Brixen) کا اُسقف مقرر ہو کر اس کو (Arch duke Sigismund) آرچ ڈیوک سگسمنڈ شاہ آسٹریا سے بڑا جھگڑا کرنا پڑا اور کچھ عرصہ کے لئے وہ قید بھی ہو گیا۔ پاپا پائس دوم (Pope Pius the Second) نے اس کو کارڈنل (Kardinal) بنا دیا۔ اور اس غرض سے جرمنی بھیج دیا کہ کلیساؤں اور مذہبی مقامات کا معاینہ کرے۔ یہاں پر بھی پادریوں اور عورتوں کی خانقاہوں کے اخلاق کی اصلاح کرنے کے جوش میں اس کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ جس انداز سے اُس نے توہمات کے خلاف جنگ کی وہ اُس کے زمانے کے مقابلہ میں اس کے علمی تفوق پر دلالت کرتی ہے اُس نے کلیسا پر یہ الزام لگایا کہ اُس نے توہمات کے ذریعہ سے اپنے اغراض کو پورا کیا ہے ۔ اور تبرکات اور خون چکاں ٹکیوں سے آمدنی پیدا کی ہے۔ جنوں بھوتوں کے علم اور جادو کو وہ قبل مسیحی توہمات کا بقایا سمجھتا تھا اور اس کا خیال تھا کہ ان چیزوں کے عاملوں پر ظلم کرنے سے ان توہمات کو اور ترقی ہوئی ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ چڑیلیں وہیں

زیادہ ہوتی ہیں جہاں ان پر اعتقاد زیادہ ہوتا ہے۔ اُس نے خود ان بوڑھی عورتوں کا معاینہ کیا جنھیں لوگ چڑیلیں سمجھتے تھے۔ وہ حقیقت میں نیم مجنون تھیں اور جن باتوں کو وہ سمجھتی تھیں کہ خود اُن پر گزری ہیں وہ اس کے نزدیک شیطانی خواب تھے۔ لیکن جب وہ اپنے زمانہ کی جد و جہد میں حصہ لے رہا تھا تب بھی وہ خاص اپنے مسائل میں منہمک تھا۔ خود اُس کے اپنے بیان کے مطابق اُس کی نہایت دلچسپ اور مشہور ترین تصنیف کے اساسی خیالات اس کے دل میں تب پیدا ہوئے جب وہ جہاز میں قسطنطنیہ سے اطالیہ کو واپس آرہا تھا جہاں وہ پاپائی سفارت کے کام سے گیا تھا۔ اس کے بعد اس نے مسلسل اور کتابیں بھی لکھیں جن میں اُس نے کچھ تو اپنے خیالات کو ترقی دی اور کچھ ان میں تبدیلی بھی واقع ہوئی۔ اُس نے ۱۴۶۴ء (Livorno) میں وفات پائی جبکہ وہ اُسی جہاز کی طیاریاں کر رہا تھا جس کی تجویز اُس کے دوست پائیس دوم نے ایمان اور علم و ادب کے دشمنوں کے خلاف کی تھی۔

کوزانس کا مقام ازمنۂ متوسطہ اور نشأت جدیدہ یا دینیات اور فلسفہ کی حد فاصل پر ہے۔ اس بات کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ اُس کا اصلی مقصد دینیاتی ہے اُس کے لئے تثلیث کا مسئلہ سب سے زیادہ حل طلب تھا لیکن اس بحث میں اُس نے ضمناً علمیات اور فلسفۂ فطرت کے متعلق بڑے اہم خیالات پیش کئے ہیں صوفیانہ میلان رکھتے ہوئے یہ قدرتی امر تھا کہ وہ مختلف تصورات کے درمیان کسی معین حد فاصل کا قائل نہیں۔ ان ہی مختلف عناصر کے اختلاط کی وجہ سے اس کی تصانیف میں بڑے شاندار خیالات کے دوش بدوش تاریک اور مبہم باتیں بھی ملتی ہیں۔ اس کے تمام فلسفہ پر تبصرہ کرنا ہمارا مقصد نہیں۔ ہمیں صرف یہی بتانا مقصود ہے کہ اُن خیالات تک وہ کیسے پہنچا جن سے وہ تصور کائنات فنا ہوگیا، حواس جس کے شاہد تھے جو قدما کی تحقیقات کا ماحصل تھا اور جو کلیسا کے نزدیک مسلم تھا۔ کوزانس کے نزدیک علم وہ فعلیت نفس ہے جس کا کام مواد کا اتحاد اور انضمام ہے۔ حواس ارتسامات پریشاں حاصل کرتے ہیں لیکن اس سطح پر بھی فکر کارفرما ہوتا ہے۔ کچھ تو محسوسات کے اجزائے پریشاں کو اکٹھا کرتے ہیں کچھ اس استعجاب کی صورت میں جو تحصیل معلومات کا محرک ہوتا ہے۔ مختلف ارتسامات حسیہ تخیل کے ذریعہ سے

متحد کئے جاتے ہیں۔ اب مختلف ملتفات تماثلات کو فہم یکجا کرتی ہے لیکن ان تمام مدارج میں عقل کام کرتی ہے اور انجام کار تمام اختلافات کو ایک وحدت مطلقہ میں تحویل کرنے کی کوشش کرتی ہے لیکن یہاں مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ بغیر کثرت و امتیاز کے ہمارا فکر کچھ کام نہیں کرسکتا۔ ٹھیک نقطۂ کمال پر پہنچ کر عقل کی آخری حد آجاتی ہے جس سے آگے وہ نہیں بڑھ سکتی۔ وحدت مطلقہ تک رسائی صرف صوفیانہ وجدان کے ذریعہ سے ہوسکتی ہے جس میں دائرۂ ہستی کے تمام قطر ایک واحد مرکز پر ملتے ہیں اور جس میں تمام علم بیکار اور فکر کو سکون حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے فکر کی معراج اس کی فنا ہے۔

اس نظریۂ علم سے جیسے کوزانس نے اپنی کتاب (De Conjecturis Chap. XV.) میں بیان کیا ہے معلوم ہوسکتا ہے کہ عالمانہ جہالت سے اُس کی کیا مراد ہے۔ یہ الفاظ اس سے پہلے بوناونٹورا (Bonaventura) بھی استعمال کرچکا تھا۔ کوزانس کی مراد اس سے یہ ہے کہ عقل کو اپنے حدود کا احساس ہو جاتا ہے۔ اور اُس میں تصوف کا یہ مفروضہ بھی داخل ہے کہ بہترین اور اعلیٰ ترین کیفیت سرحد عقل سے پرے ہے گو اسی راستہ پر اور آگے چلنے سے پیدا ہوتی ہے جس پر چل کر اس سرحد تک پہنچتے ہیں۔ اپنی کتاب (De Docta Ignorantia) میں اُس نے اس کی توجیہ اس طرح کی ہے۔ ہمارا علم ہمارے تجربہ کے تخالفات اور تناقضات سے بلند تر ہونا چاہتا ہے۔ غور کرنے سے اُسے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے سے بڑے تخالف اور بڑے سے بڑے تناقض میں بھی مماثلت اور وحدت پائی جاتی ہے اگر ہم کو نقطۂ وحدت معلوم ہو جائے۔ مثلاً مقدار کے تصور میں اکثر اور اقل دونوں آجاتے ہیں۔ دونوں اپنی اپنی سمت میں مطلق مقداریں ہیں۔ دونوں تفضیل کے صیغے ہیں اور یہ تفضیل ایک ہی پیمانہ پر واقع ہے لیکن مقدار کا تصور دونوں کو شامل ہے مگر ایک پیمانہ کے تمام درجے ہمارے علم میں نہیں آسکتے۔ ہمارا علم اضداد کے ماورا نہیں جاسکتا۔ وہ ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف جاتا ہے لیکن اضداد کی وحدت کاملہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے جیسے شکل کثیر الاضلاع میں خواہ کتنے اضلاع اضافہ کردیں اُن سے کبھی کامل دائرہ نہیں بن سکتا۔ صداقت یعنے اضداد کی وحدت کاملہ سے ہمارے فکر کو وہی نسبت ہے جو شکل کثیر الاضلاع کی دائرہ سے ہے۔

لامحدود، محدود کا معیار اور نصب العین ہے۔ اس میں اضداد متحد ہوجاتے ہیں۔ قوس لامحدود بالکل وہی شے ہے جو لامحدود خط مستقیم ہے لیکن ہر خط جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں یا مستقیم ہوتا ہے یا منحنی۔ ہم کبھی تعینات محدود کے باہر نہیں جا سکتے لیکن اگر ہم خدا کا علم حاصل کرنا چاہیں تو ان تعینات کے ماورا جانا لازمی ہے۔ خدا کا تصور تب ہی حاصل ہو سکتا ہے جب تمام جزئی تعینات کو ساقط کر دیا جائے لیکن ہمارے علم کی یہ کیفیت ہے کہ جب اس سے تمام جزئی تعینات ساقط ہو جائیں تو ہمارے پاس کچھ باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے خدا جو تمام اشیا کی وحدت ہے اور متناقضات کو بھی اپنے اندر لئے ہوئے ہے ہمارے لئے قابل فہم نہیں کسی نام اور صفت کا اس پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ہر نام امتیاز اور اختلاف پر دلالت کرتا ہے اور نام سے معنی یہی ہوتے ہیں کہ ایک شے دوسری کے مقابلہ میں مختلف ہے لیکن خدا میں تو اضداد بحیثیت اضداد نہیں پائے جاتے ایسے ہی جیسے تمام پیمانۂ مقدار میں اکثر سے لیکر اقل تک لتصور مقدار میں اضداد موجود نہیں۔ مذہبی عبادت، جہالت مقدس، جہالت عالمانہ کی جگہ لے لیتی ہے۔ اور سلبی دینیات سے ایجابی دینیات کی طرف ترقی ہوتی ہے۔ اس منزل پر پہنچکر بعض صفات اور اسمار خدا پر لگائے جاتے ہیں لیکن ان سے لفظی معنی مفہوم نہیں ہوتے۔ مثلاً جب خدا کو نور کہا جاتا ہے تو اس سے وہ نور مراد نہیں ہوتا جو ظلمت کی ضد ہے۔ نور لامحدود میں ظلمت بھی نور ہے جس طرح عقل بھی اسی پیمانہ پر واقع ہے جس پر اکثر پایا جاتا ہے۔ یہ حقیقت جو صوفیانہ دینیات کے سمجھنے کا ایک واحد طریقہ ہے ارسطو کے پیرووں کی سمجھ میں نہیں آئی۔ اسی وجہ سے وہ تثلیث کے مسئلہ کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکے کیونکہ ان کو ایک ایسے اصول کی ضرورت کا احساس نہیں ہوا جو خدا باپ اور خدا بیٹے کی ضدین کا ارتفاع کر سکے۔ اور اسی وجہ سے ان کو فطرت کا بھی صحیح علم حاصل نہیں ہوا۔ وہ امکان اور حقیقت، مادہ اور صورت، خالق اور مخلوق کے امتیاز اور اختلاف پر آکر رک گئے اور اس ربط کو تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی جو ان اضداد کے مابین پایا جاتا ہے اور ان کی وحدت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس ربط کا نام حرکت ہے۔ حرکت نہ صرف پیدا کردہ ہے اور نہ صرف پیدا کرنے والی ہے بلکہ بیک وقت دونوں باتیں اس میں پائی جاتی ہیں اور دیگر تمام اضداد کی بھی یہی کیفیت ہے۔ تثلیث کی اصل وحدت

سمجھنا کوزانس کے یہاں کوئی اتفاقی امر نہیں۔ روح القدس رابطۂ فطرت ہے اور فطرت کے ساتھ ایک ہو کر ان تمام اشیاء کا مجموعہ ہے جن کو حرکت پیدا کرتی ہے۔ کوزانس انطباق اشتمال اور اضداد کے اتحاد میں کچھ فرق نہیں کرتا گو ان تینوں اصطلاحوں سے تین مختلف نسبتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ اکثر ایسی ہی مثالیں دیتا ہے جن میں وہ انتہائیں عبورات اور حدود اوسط کے ذریعہ سے متحد ہوتی ہیں۔ اور اس طرح مسلسل اور مربوط ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ اور چیز ہے اور اضداد کا پوری طرح ساقط ہو جانا اور بات ہے۔ وہ اس خاص تصور کی ماہیت کو پوری طرح واضح نہیں کر سکا جو اس کا بلند ترین نقطۂ نظر ہے جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں یہ نقص بھی مختلف اقالیم علم میں حدود فاصلہ کے نہ ہونے کا نتیجہ ہے۔

جس آسانی سے وہ صوفیانہ تفکر میں عمل الہیہ سے فطرت کی طرف عبور کرتا ہے اور دونو پر ایک ہی نقطۂ نظر کا اطلاق کرتا ہے وہ کوزانس کی امتیازی خصوصیت ہے لیکن وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ حیاتِ خدا اور حیات فطرت پوری طرح منطبق نہیں ہوتیں۔ ایک اضداد کی وحدتِ شاملہ ہے اور دوسری میں زمان ومکان کے اندر اضداد کا الگ الگ ظہور ہوتا ہے فطرت اسی کا نشر ہے جو خدا کی وحدت کاملہ میں مضمر اور متحد تھا جس طرح نقطے کے نشر یعنی تسلسل اور تواتر سے خط پیدا ہو جاتا ہے اور امکان سے حقیقت پیدا ہوتی ہے لیکن لف سے نشر کس طرح پیدا ہوتا ہے اضداد کی کامل تطبیق سے متخالف قوتوں کا ظہور کیسے ہوتا ہے وحدت کی یکرنگی کثرت کی گڑبڑ میں کیسے تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ سب معمّہ ہے جس کو ہماری عقل حل نہیں کر سکتی ہر محدود ہستی میں تحدید پائی جاتی ہے اور بڑا اشکال یہی ہے کہ لامحدود نے اپنے آپکو محدود کیسے کر دیا کوزانس نے کسی جگہ کہا ہے کہ کثرت کی کوئی ایجابی علت نہیں کیونکہ خدا سے صرف اشیا کی وحدت سرزد ہو سکتی ہے " اگر تو کثرت کے ماخذ کی توجیہ خدا سے کرنا چاہتا ہے تو تو اس کا مقر ہے کہ تو اس کو نہیں سمجھ سکتا۔"

اس لحاظ سے کہ اس کے علم الہی اور علم فطرت میں ایک گہری خلیج حائل ہے کوزانس کا خیال بھی ثنویت پر ہی ختم ہوتا ہے لیکن حرکت کے اس تصور سے کہ یہ فطرت کی اتحادی اصل ہے اور کائنات کی کلیت اسی سے قائم ہے اور ارتقائے کائنات کو لف ونشر کا ارتقائی عمل سمجھنے سے اس نے ایسے مفید نقطۂ نظر پیدا کئے جو بعد میں آنے والے فلسفیوں کے خیالات کا پیش خیمہ ہیں اس طرح سے اس نے افراد کی

جزئیت کو بھی برقرار رکھا ہے اور ان کے درمیان تسلسل و عبور کو بھی زمانۂ سلف اور ازمنۂ متوسطہ دونوں میں واقعیت کو اعلیٰ ترین خیال کیا گیا تھا لیکن اب ارتقا اور امکانات کی اہمیت بھی تسلیم ہونے لگی اور یہ امر اس تغیر سے وابستہ تھا جو لامحدودیت کے تصور میں واقع ہوا اب محدود و معین صورتوں کی بجائے لامحدود تنوع اور مسلسل عبورات پر زور دیا جانے لگا جن کے ذریعے سے اضداد ایک ہی زنجیر کی انتہائی کڑیاں معلوم ہوتی ہیں۔

مذہب کے معاملے میں کوزانس کو ایک مشکل کا سامنا کرنا پڑا اور وہ یہ تھی کہ اسکے اصولوں کے مطابق خدا پر کسی صفت کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا ان اصول کے مطابق اسکا یہ نتیجہ نکالنا چاہیے تھا کہ تمام مذہبی تصورات علامتی اور مجازی ہوتے ہیں لیکن ایک اچھے کیتھولک ہونے کی حیثیت سے وہ اس طرف قدم نہ اٹھا سکا اپنی کتاب (Docta Ignorantia) میں اس نے صفات میں ایک خصوصی فرق پیدا کر کے اس مشکل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے گو خدا کے متعلق تمام صفات کا انکار کرنا چاہیے تاہم صفات ناقصہ کی نفی بہ نسبت صفات کاملہ کی نفی کے زیادہ صحیح ہے۔ مثلاً یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہے کہ خدا پتھر نہیں ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ حیات یا روح نہیں ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارا خدا کو حیات یا روح کہنا بہ نسبت اس کو پتھر کہنے کے زیادہ صحیح ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر خدا میں بہ حیثیت ایک لامحدود واصل ہونے کے تمام اضداد یکجا پائے جاتے ہیں یا ساقط ہو جاتے ہیں تو ہم اپنے نقطۂ نظر سے صفات میں زیادہ سے زیادہ فرق بھی کر سکتے ہیں اس کی حقیقت میں کوئی اہمیت نہیں لہذا اپنی بعد کی تصانیف میں کوزانس ایجابی اور سلبی دونوں قسم کے تعینات کو تلاش کرتا ہے اور بہ نسبت سلبی کے ایجابی دینیات پر زیادہ زور دیتا ہے لیکن ان مشکلات کو حل نہیں کر سکتا جو اس نے خود اپنے لئے پیدا کیں تھیں۔

بعض اہم مسائل کوزانس کے اساسی تصورات کا اطلاق علم فطرت پر بھی ہو سکتا تھا مطلق اضداد کو مسلسل عبورات میں تحویل کر دینے سے ہمارے تصورات کی اضافیت اس پر منکشف ہو گئی۔ وہ ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اضافیت کے علمیاتی قانون کی حمایت کی مثلاً اس نے ذرات لاتجزے کے تصور کی اضافیت کو واضح کیا وہ کہتا ہے کہ اپنے خیال میں تو ممکن ہے کہ ہم اجزا کو تقسیم کرتے چلے جائیں

لیکن حقیقی تقسیم اس ذات پر ختم ہو جاتی ہے جس کو ہم آگے تقسیم نہیں کر سکتے۔ اس قسم کا جسم جو چھوٹا ہونے کی وجہ سے ناقابل تقسیم ہے ہمارے لئے جزو لایتجزیٰ ہے لیکن یہ عملی رکاوٹ اس امر کا ثبوت نہیں ہے کہ ہم اقل مطلق تک پہنچ گئے ہیں ایسے ہی جیسے کہ مقداروں کو جمع کرتے ہوئے کہیں پر ہمارا ٹھہر جانا اس امر کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ ہم اکثر مطلق تک پہنچ گئے ہیں جس طرح تقسیم لامتناہی حقیقت میں اس لئے ناممکن ہے کہ عمل تقسیم میں ہم کو کہیں نہ کہیں ٹھہر جانا پڑ جاتا ہے اسی طرح حرکت مسلسل بھی ناممکن ہے کیونکہ ہر جسم اپنی اور اپنے ماحول کی فطرت کی وجہ سے ہمیشہ مزاحمت سے دوچار ہوتا ہے ایک پوری طرح مدور گولی بدرجۂ کمال چکنی سطح پر ایک مرتبہ جاری شدہ حرکت کو تا ابد قائم رکھ سکتی ہے اگر حالات میں کوئی تغیر نہ ہو اس کو ایک ذرے کی طرح فرض کر سکتے ہیں اور جو قوت اسمیں منتقل ہوئی ہے وہ اس کی فعلیت کو روک نہیں سکیگی لیکن جو گولی پوری طرح مدور نہیں ہے وہ حرکت منتقلہ کو اس طرح قبول نہیں کر سکتی کہ اس کو لامتناہی فطری حرکت میں تبدیل کر سکے گیلیلیو سے پہلے قانون جمود کے متعلق ایک نہایت اہم اشارہ ہے اور کوزانس اس خیال پر اسی وجہ سے پہنچا کہ اس میں اس بات کے لئے غیر معمولی قابلیت تھی کہ ہر شے کے ان خاص اضافات کے تعلق سے سمجھتا ہو جو اس کی ماہیت کے کامل بروز کے لئے لازمی ہیں۔ اشیا کو اس نقطۂ نظر سے دیکھنے کی وجہ سے وہ ایک اور اہم حقیقت پر پہنچا کہ مکان اور حرکت کے تعینات بھی اضافی ہیں کائنات کا نہ کوئی مرکز ہو سکتا ہے اور نہ کوئی دائرہ۔ کیونکہ اس کے مرکز اور دائرے کا تعین صرف کسی خارجی مکان کی نسبت سے ہو سکتا ہے جو اس کو محدود کرے — اور اگر ہم [illegible] گا انسان جہاں کہیں بھی ہو خواہ زمین پر یا سورج پر یا ستارے پر وہ ہمیشہ یہی خیال کریگا کہ میں مرکز کائنات پر کھڑا ہوں ان مختلف نقاط نظر کو خیال میں یکجا کر کے دیکھو تو تم کو معلوم ہو جائیگا کہ کائنات کی کوئی شکل قرار دینا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا حرکت کو اس کی طرف منسوب کرنا ہر نقطے کو برابر کا حق حاصل ہے کہ اس کو کائنات کا مرکز سمجھا جائے یا اسے دائرے کے خط پر فرض کیا جائے اور چونکہ زمین کا مقام کائنات کا مرکز مطلق نہیں ہے اس لئے وہ ساکن نہیں ہو سکتی لیکن ہم اس کی حرکت کو اس لئے محسوس نہیں کرتے کہ کوئی نقطہ کائنات میں مطلقاً ساکن نہیں ہے

جس کے مقابلے میں زمین کی حرکت کا تعین ہو سکے۔ ہماری کیفیت اس شخص کی سی ہے جو کشتی میں سوار ہو اور کشتی اسی طرف جا رہی ہو جس طرف پانی کی روانی کا رُخ ہے اور کنارے اس کو نظر نہ آتے ہوں اس کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ کشتی چل رہی ہے۔ بالفاظ دیگر کوزانس اس بات کا قائل نہیں کہ زمین کائنات کا مرکز ہے کیونکہ عام وجوہ کی بنا پر کوئی مرکز مطلق نہیں ہو سکتا اور جب مرکزیت مطلق کوئی شے نہیں تو سکون مطلق بھی کوئی شے نہیں لیکن وہ یہ بھی نہیں کہتا کہ زمین سورج کے گرد گردش کرتی ہے۔ وہ زمین مرکزی نظریہ کو غلط قرار دیتا ہے لیکن مہر مرکزی نظریہ کو ثابت نہیں کر سکتا۔ ان لوگوں کو جنھیں یہ خیال ہو کہ اس خیال سے زمین کا وقار جاتا رہتا ہے وہ یہ تسلی دیتا ہے کہ کمال حجم پر منحصر نہیں۔ زمین کے باشندے جتنے اس نصب العین سے قریب ہوں جو ان کی فطرت کے مطابق ہے اتنے ہی وہ کمال کے قریب ہونگے لیکن یہ لازمی نہیں کہ ان کا نصب العین بھی وہی ہو جو دیگر اجرام فلکیہ کے باشندوں کا ہے انسان اپنی فطرت کا کمال چاہتا ہے، دوسروں کی فطرتوں سے اس کو کیا تعلق اس زمین کی زندگی کا گذشتنی ہونا بھی اس کے نقص کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ کوئی شے مطلقاً فانی نہیں جب کوئی شے اپنے عناصر میں تحلیل ہو جاتی ہے تو صرف اسکی مخصوص صورت باقی نہیں رہتی اور اس قسم کی تحلیل کے عمل زمین کی طرح اور سیاروں پر بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ہمیں یقین کرنا پڑیگا کہ وہ بھی خارجی اثرات سے متاثر ہوتے ہیں اس خیال نے ارسطا طالیسی متوسطی نظریۂ کائنات پر بڑی مہلک ضرب لگائی اس نظریۂ کائنات کو مستند سمجھنے کے لئے جس قطعی یقین کی ضرورت تھی وہ اب متزلزل ہو گیا فکر انسانی نے ہمارے اس کرۂ ارض کو اس کے قاعدے سے اٹھا کر لٹو کی طرح گھما دیا اور ایسی حرکت دی جو بعد میں پھر کبھی نہ تھمی علاوہ ازیں اس نئے نظام میں زمین اور آسمان کا فرق مٹ گیا اور اس بات کا امکان پیدا ہو گیا کہ ان دونوں علاقوں میں شاید ایک ہی قسم کے قوانین حکمران ہوں نئے نظریۂ کائنات کی تعمیر کے لئے ایک قابل قدر خیال پیش کیا گیا جو اس عمیق مفکر کے نظام فکر کی گہرائیوں سے پیدا ہوا۔ کوزانس کہتا ہے کہ قدما اضافیت حرکت کے خیال تک اس وجہ سے نہ پہنچ سکے کہ وہ لاعلمی کے فلسفے سے واقف نہ تھے۔ ان کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ہمارے تمام تصورات بعض بعض مخصوص اضافات میں صحیح ہوتے ہیں اور جب وہ مخصوص اضافات

نہ رہیں تو وہ تصورات بھی بے معنی ہو جاتے ہیں۔ کوزانس کے نزدیک جس خیال کی وجہ سے خدا کا علم ناممکن ہے اسی کی وجہ سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ نظام کائنات نہ اسقدر محدود ہے اور نہ اس قدر بے جنبش جیسا کہ فرض کر رکھا ہے۔

باب یازدہم

برنرڈینو ٹیلیسیو (BERNARDINO TELESIO)

اس گہری فکر والے کارڈنل کا فلسفہ پندرھویں صدی میں فکر کا سب سے بڑا کام تھا۔ اُس نے اُس سختی کو ہلکا کر کے جو مدرسیت کے عہد میں تمام تصورات میں پائی جاتی تھی نئے نظریۂ کائنات کے لئے راستہ صاف کیا۔ صرف معمل فکر ہی میں نہیں بلکہ تجربۂ خارجی کی دنیا میں بھی اس کام کے لئے اہم طیاریاں ہو رہی تھیں۔ تجربہ سولھویں صدی کا اصل اصول بن گیا۔ لوگ پرانی کتابوں کو پس پشت ڈال کر فطرت کی ہر دم تازہ کتاب کا مطالعہ کرنے لگے۔ پہلے پہل اس ضرورت کو قدرتی طور پر کسی قدر مبہم طریقہ سے محسوس کیا۔ لیکن اس ابہام کی وجہ سے اُس کے متعلق جوش اور سرگرمی بہت تھی۔ لوگوں نے کائنات میں سے اُس ثروت معلومات کو اخذ کرنا چاہا جو ان کی کتابوں میں موجود نہ تھی۔ لیکن ان میں ابھی اتنی قوت تنقید نہ تھی کہ صحیح اور غلط تجربات میں تمیز کر سکتے یا اپنے دل پسند خیالات اور متصوفانہ جذبات کو تحقیق کے وقت بہ طرف رکھ سکتے۔ تجربی علم اور علم فطرت کے زبردست نمائندوں میں سے دو خاص طور پر قابل ذکر ہیں ایک المانی طبیب اور کیمیا داں پیراسلسں (Paracelsus) اور اطالوی طبیب اور ریاضی داں کارڈینس (Cardanus) ان

دونوں شخصوں نے جن کی زندگیوں میں بہت لون پائی جاتی ہے نہ صرف اپنے مخصوص علوم میں بلکہ فلسفہ میں بھی بڑے شاندار خیالات کا اظہار کیا۔ انھوں نے ارسطو کے تصور کائنات پر کئی طرف سے اعتراض کیا خصوصاً چار عناصر کے خیال کو غلط ثابت کیا اور زمین و آسمان کی ارسطاطالیسی منتوسطی ثنویت کے مقابلے میں انھوں نے مادہ اور قوت دونوں کے لحاظ سے کائنات کے مختلف حصوں کی وحدت کی تعلیم دی۔ اگرچہ اسلوب تحقیق کے لحاظ سے وہ اپنے آپ کو پیش رو سمجھتے تھے لیکن ان کی تحقیقات علمی اور اصولی معلوم نہیں ہوتیں۔ علم فطرت جس اسلوب کا تقاضہ کرتا ہے اور جس پر لیونارڈو ڈاونچی (Leonardo da vinci) گیلیلیو اور بیکن نے بہت زور دیا اس سے ابھی یہ لوگ ناواقف تھے۔ ان کے خیالات کو صاف طور پر مجتمع کرنا بھی آسان نہیں۔ برنرڈینو ٹیلیسیو کا بھی یہی حال ہے۔ گو اسلوب تحقیق کے لحاظ سے اس میں بہت خامیاں ہیں لیکن ہم اُسے اُس فلسفہ کا ایک خاص نمائندہ سمجھتے ہیں جو تجربہ پر قائم ہے۔ گو وہ جدید علم فطرت کے قیام سے پہلے کی چیز ہے لیکن اس حالت میں بھی وہ ارسطاطالیسی منتوسطی تصور سے آزاد ہے۔ ٹیلیسیو جنوبی اطالیہ کا رہنے والا ہے جس نے زمانہ سلف میں بڑے بڑے مفکرین پیدا کیے۔ اور نشاۃ جدیدہ کے دور میں اپنی قدیم عزت کو پھر حاصل کیا۔ ٹیلیسیو، برونو اور کمپانلا اسی مردم خیز زمین سے پیدا ہوئے۔ ان تین مفکرین کا ایک لاجواب سلسلہ ہے۔ ان کے خیالات ایک ہی سمت میں چلتے ہیں خواہ اور لحاظ سے ان میں کتنا ہی فرق ہو۔ ٹیلیسیو نے دونوں پرانشڈالا وہ نیپلس کے قریب کوسنزا (Cosenza) کے ایک حیثیت دار خاندان میں پیدا ہوا اور ان اچھے خارجی حالات سے فائدہ اٹھا کر اس نے اپنا وقت بڑے وسیع مطالعہ میں صرف کیا۔ میلان میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد روما چلا گیا جہاں پر جب شہنشاہی افواج نے کانسٹبل (Connetable Von Bourbon) کے ماتحت شہر کو لے لیا تو یہ شخص بڑی بدسلوکی کا شکار رہا۔ بعد ازاں وہ پاڈوا (Padua) گیا اور کہتے ہیں کہ وہ پہلے پہل یہیں پر ارسطوئیت کا منکر ہوا تھا۔

اس کی وجہ سے شمال اور جنوبی اطالیہ کے مذاہب فلسفہ میں ایک واضح مخاصمت کی بنا پڑ گئی پاڈوا (Padua) اور بولانا (Bologne) میں ارسطو کا رعب و وقار قائم رہا

اور لوگ اُس کے الفاظ کی کورانہ تقلید کرتے رہے لیکن جنوبی اطالیہ میں لوگوں کے خیالات نئے جہاد کی طرف پھر گئے۔ اور انھوں نے نئی راہیں نکالیں اور یہ کوشش کی کہ شئے کی بنا جدید علم فطرت پر رکھی جائے۔ ٹیلیسیو کچھ عرصہ روما میں پاپا تو لوس چہارم (Pope Paul the IV) کے ہاں ٹھہرا رہا جو اس کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کو اسقف اعظم بنانے کا بھی خواہشمند تھا اس کے بعد وہ جنوبی اطالیہ کی طرف واپس آگیا۔ وہ نیپلس میں درس دیتا رہا اور کوسنزا (Cosenza) میں ایک اکاڈمی قائم کی ۱۵۶۵ء میں اس کی بڑی تصنیف (De Rerum Natura) ''اشیاء کے متعلق'' کا پہلا حصہ شائع ہوا جس کے بعد ۱۵۸۶ء میں دوسرا حصہ شائع ہوا۔ جس میں انسان کے نفسیاتی اور اخلاقیاتی پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے ٹیلیسیو نے ۱۵۸۸ء میں وفات پائی عمر کے آخری حصہ میں عیسائی راہبوں نے اُس پر بڑے شدید حملے کیے جن کا خیال تھا کہ ارسطو کے فنا ہونے سے عیسائیت بھی فنا ہو جائیگی۔ اُس کی وفات کے کچھ سال بعد اُس کی تصانیف کو فہرست میں داخل کر لیا گیا ؎

ٹیلیسیو کہتا ہے کہ اس کی کوشش اُسکے تمام پیش روؤں سے مختلف ہے۔ اُن لوگوں کو بڑی خود اعتمادی سے یہ اُمید تھی کہ رموز فطرت عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں۔ یہ لوگ عقل میں گویا خدا کی برابری کا دعویٰ کرتے تھے۔ لیکن خود اس میں بہت انکسار ہے اور انسانی دانائی کو وہیں تک حاصل کرنا چاہتا ہے جہاں تک حواس سے حاصل ہو سکے یا محسوسات کی مشابہت سے بطور نتیجہ اخذ ہو سکے۔ وہ اپنے علم کی بنا صرف تجربۂ حسی پر قائم کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس طریقہ سے اس کو اپنے پیش روؤں کی نسبت زیادہ یقینی علم ہو سکتا ہے۔ اس کا مقولہ ہے کہ حواس کے بغیر عقل کچھ نہیں۔ اُس کو یہ بھی یقین ہے کہ ادراک حسی نہ اُس کی اپنی ذات سے متناقض ہے اور نہ کلیسا سے بخلاف اس کے ارسطوئیت تجربہ اور کلیسا دونوں کے منافی ہے ؎

ٹیلیسیو کے فلسفۂ فطرت کی نہایت اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ ارسطو کے مادہ اور صورت کے مقابلہ میں مادہ اور قوت کا تخیل پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ قدیم تصور فطرت کی یہ ایک خصوصیت تھی کہ مظاہر فطرت کی توجیہ ان

صورتوں سے کی جائے جن کے ماتحت وہ واقع ہوتے ہیں اعمال فطرت کی ان کے کامل طور پر ارتقاء یافتہ نتائج سے توجیہ کی جاتی تھی۔ نیا تصور فطرت اور پیچھے جا کر فاعل قوتوں کو دریافت کرتا ہے ٹیلیسیو کے نزدیک ایسے نوامیس دو ہیں۔ ایک ناموس انبساطی یعنی پھیلا نے والی اصل جس کو وہ حرارت کہتا ہے دوسری ناموس انقباضی یعنی سکیڑنے والی اصل جسے وہ ٹھنڈک کہتا ہے۔ اس کے نزدیک سردی اور گرمی نہ مادہ ہے اور نہ محض صفات بلکہ قوتیں ہیں جو مختلف قسم کی حرکات میں ظاہر ہوتی ہیں ٹیلیسیو کا خیال قریباً یہی تھا کہ فطرت میں جو کچھ ہوتا ہے وہ بطور حرکت متصور ہونا چاہیئے۔ یہ دونوں نوامیس مادہ پر عمل کرتے ہیں جو خود نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے لیکن اُن کے اثر سے مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے۔ جو انقباض اور انبساط کی مختلف نسبتوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان قوتوں کا عمل کائنات میں ہر جگہ یکساں ہے اس لئے آسمانی اور زمینی مادہ میں فرق کرنیکی کوئی ضرورت نہیں ؂

وہ اپنے اس خیال میں بھی ارسطو کا مخالف تھا کہ مادہ مکان سے مختلف چیز ہے۔ اس تعلیم نے ارسطو کے اس خیال کو فنا کر ڈالا کہ مختلف عناصر کے مختلف "فطری مقامات ہیں"۔ فضا کے مختلف مقامات صفات میں مختلف نہیں مطلقاً خالی مکان کا وجود بھی ممکن ہوسکتا ہے۔ یہ ارسطو کا محض ایک وہم تھا کہ فطرت خلا سے متنفر ہے۔ عناصر کے متعلق بھی ارسطو کی تعلیم کا قلع قمع ہو جاتا ہے نہ صرف اس لئے کہ بعض فطری مقامات کوئی شے نہیں بلکہ اس لئے بھی کہ جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ ایک دائم وقائم مقدار مادہ ہے جو انبساط و انقباض کی مختلف نسبتوں سے مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اگر ہمیں مختلف عناصر فرض کرنے پڑیں تو زیادہ سے زیادہ دو ہو سکتے ہیں ایک وہ عنصر جس میں انبساطی اور دوسرا وہ عنصر جس میں انقباضی اصل کام کرتی ہے۔ انبساط کا مرکز سورج میں ہے اور انقباض کا زمین میں ٹیلیسیو نے اس حد تک تو ارسطو کے نظام کائنات کو قبول کیا ہے لیکن وہ زمین و آسمان کے مادہ کو ہم جنس سمجھتا ہے۔ گو اُن میں کام کرنے والی قوتیں مختلف ہیں۔ وہ ارسطو سے زیادہ زمین اور آسمان کے

باہمی ربط کا قائل ہے۔ علاوہ ازیں وہ ارسطو کے اس نظریہ کی صریح مخالفت کرتا ہے کہ آسمانی کروں کو خاص خاص ارواح چلاتی ہیں۔ افلاک اس لئے گردش نہیں کرتے کہ کوئی خارجی قوت اُن کو مجبور کرتی ہے اور نہ اس لئے کہ اپنے سے خارج کی چیز کی اُن کو طلب ہے بلکہ اس لئے کہ یہ گردش خود اُن کی فطرت ہے۔ اسی طرح زمین اس لئے ساکن ہے کہ سکون یعنی سردی اور تاریکی اس کی ماہیت میں داخل ہے۔ خدا فطرت میں خاص خاص مقامات پر مداخلت نہیں کرتا۔ اس نے ہر ہستی میں ایک مخصوص فطرت اور طرزِ عمل ودیعت کر رکھا ہے۔ افراد میں حفظ ذات کے مختلف ہیجانات ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں ایسے ہی جیسے ایک عضویہ کے مختلف اعضا اپنی مخصوص فطرت پر عمل کرنے کے باوجود عضویہ کی کلیت میں ہم آہنگی پیدا کر دیتے ہیں۔ اشیاء کی علت غائی اُن سے باہر نہیں۔ ہر علت کی تسکین اسی میں ہے کہ وہ اپنی فطرت کی پیروی کرے اسی سے افراد میں ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ بجائے اس کے کہ خدا خارجی طور پر معاملات میں مداخلت کرتا رہے ٹیلیسیو کے نزدیک حکمت الٰہی اس طریقہ سے زیادہ ظاہر ہوتی ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ بندھے ہوئے قوانین کے مطابق واقع ہوتا ہے۔ اور باوجود اس کے مطابق مقصد ہوتا ہے۔ افلاک زمین کی خاطر گردش نہیں کرتے بلکہ خود اپنی فطرت کے مطابق گھومتے ہیں لیکن اس سے زمین بھی فائدہ حاصل کرتی ہے ۔

ٹیلیسیو کا یہ مقصد معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفۂ فطرت سے زیادہ صحیح اور بارآور تصورات قائم کرے لیکن وہ اپنے تصورات کی صحت اور ضرورت کا کوئی باقاعدہ استقرائی ثبوت پیش نہیں کرتا اور خود اپنے نظام العمل کی تردید کرتا ہے جس کے مطابق تمام علم کی تعمیر محض ادراک حسی پر قائم ہونی چاہیئے۔ ان اساسی تصورات کے خلاف بھی اعتراضات کئے جا سکتے تھے چنانچہ کئے بھی گئے۔ اسی کے ایک ہم عصر فلسفی پاٹریزی (Patrizzi) افلاطونی نے جو بڑے بڑے اہم مسائل میں ٹیلیسیو کا پیرو بھی ہے ایک بحث چھیڑ دی جو کچھ ٹیلیسیو کے خلاف ہے اور کچھ اس کے ایک شاگرد کے خلاف جس میں پاٹریزی نے اُس کے نظام کے خلاف بڑے مناسب اور معقول اعتراضات کئے ہیں۔ اور باتوں کے علاوہ وہ کہتا ہے کہ ٹیلیسیو

کا مادہ ادراک حسی سے مدرک نہیں ہوسکتا کیونکہ اُس سے صرف مخصوص اور متغیر صفات معلوم ہوتے ہیں۔ انفعالی مادہ علی الاطلاق ادراک کی گرفت میں نہیں آتا۔ پاٹریزی نے یہاں جوہر اور قوت کے باہمی تعلق کے اہم مسئلہ کو مس کیا ہے۔ وہ یہاں یہ بھی سوال کرتا ہے کہ ان دو قوتوں سے مظاہر کی اس تمام کثرت کو پیدا کرنا کس طرح ممکن ہے۔ یہ دونوں اعتراض صحیح ہیں اور اس دوسرے اعتراض کی تصدیق ٹیلیسیو کے اس طرز عمل سے بھی ہوتی ہے کہ اس نے مختلف مظاہر کی توجیہ نہایت سادگی سے جس طرح چاہی کردی۔ اس وقت تک جزئیات کی عملی توجیہ کیلئے کوئی کافی مواد موجود نہ تھا اس لئے جزئیات میں ٹیلیسیو نے اُس بصیرت کا ثبوت نہیں دیا جو اُس کے ان اساسی تصورات میں پائی جاتی ہے جو تمام علم فطرت کے لئے صحیح ہیں۔ سردی اور گرمی کو نوامیس اساسیہ قرار دینا اس کی زبردستی ہے۔ علاوہ اور باتوں کے اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا تھا کہ حرکت سے حرارت کا پیدا ہونا ایک ثانوی مظہر ہے۔ اس سے وہی حرارت ظہور میں آتی ہے جو پہلے سے موجود تھی۔ برخلاف اس کے حرارت سے حرکت کا پیدا ہونا ایک اصلی اور ابتدائی امر ہے۔ پاٹریزی کہتا ہے کہ اس قسم کے دعوے بالکل بے بنیاد ہیں۔ ایک اور بات یہ ہے کہ اگر تمام حرارت کا مرکز سورج ہے اور تمام برودت کا مرکز زمین لیکن یہ امر اس بات کا مانع نہیں کہ سورج کے اثر سے زمین میں حرارت پیدا ہوتی ہے پاٹریزی اس بارے میں کہتا ہے کہ اس خیال کے مطابق زمین کو حرکت بھی کرنی چاہئے کیونکہ حرارت سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ ٹیلیسیو نے خود تو اس اعتراض کا جواب نہیں دیا لیکن اس کے ایک شاگرد نے کہا کہ یقیناً کچھ لوگ ایسے ہیں جو زمین کو متحرک مانتے ہیں لیکن انھوں نے اپنی ذکاوت کے علاوہ کسی چیز کا ثبوت نہیں دیا۔ ابھی وہ وقت نہیں آیا تھا کہ کوپرنیکی نظریۂ تصور کائنات کو متعین کرسکے ٹیلیسیو کے فلسفۂ فطرت کے بہت سے جزئیات میں اساسی تغیر کرنا پڑا بیشتر اس کے کہ وہ جدید علم ہئیت کے مطابق ہوسکے جو یہ کہتا ہے کہ زمین یا "جسم بارد" حرکت کرتا ہے اور سورج یعنی "جسم گرم" ساکن ہے باوجود ان تمام باتوں کے بعض اہم مسائل میں جدید نظریۂ کائنات کے متعلق ٹیلیسیو کے ہاں مفید اشارات پائے جاتے ہیں

اس کی سب سے بڑی شہادت یہ ہے کہ ارسطو کے پیروؤں میں اُس کے برخلاف بڑی آتشِ غضب مشتعل ہوئی۔ تمام اطالیہ میں مباحثے اور مناظرے ہوئے تھے جن میں "قویٰ" اور "صور" کا مقابلہ ہوتا تھا اور یہ جنگ کبھی کبھی مادی ہتھیاروں سے بھی لڑی جاتی تھی جیسا کہ ۱۵۷۳ء میں وینس میں پاڈوا کے طالبعلموں اور ٹیلیسیو کے پیروؤں میں واقع ہوا۔ اور شمالی اور جنوبی اطالیہ کے فلسفوں کا مقابلہ ہو گیا تو

ٹیلیسیو کے نزدیک نفس کا مادہ سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ حقیقت میں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ حرارت اور برودت مادی قوتیں ہیں لیکن ان میں قابلیت احساس ضرور ہونی چاہئے ورنہ وہ موجود ہی نہیں رہ سکتیں۔ قوت مقابل کی مزاحمت کے لئے ہر ایک قوت میں احساس ہونا چاہئے تاکہ دوسری قوت کا اندازہ کر سکے اور اپنے وجود عمل سے تسکین حاصل کر سکے۔ علاوہ ازیں ہر مادی شئے کو دوسری اشیاء کے متعلق احساس ہونا چاہئے تاکہ جب وہ دور ہٹیں تو ان کا تعاقب کر سکے اس کے لئے احساس اور حس کی ضرورت ہے۔ لیکن اس غرض سے یہ لازمی نہیں ہے کہ ہم اشیاء کو خاص آلات حس بھی منسوب کریں۔ کیونکہ آلۂ حس صرف احساس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لانے کا ذریعہ ہے جہاں احساس بلا واسطہ ہو وہاں اس آلہ کی ضرورت نہیں ہوتی اس ضمنیاتی اور حیاتیاتی اسلوب فکر سے ٹیلیسیو اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ مادی اجسام کا زندہ ہونا اُن کے باہمی تعامل کے لئے شرط لازم ہے اپنے نظریۂ حیاتیت کی حمایت میں اُس نے ایک دلیل دی ہے جس کی اہمیت زیادہ پائدار ہے وہ کہتا ہے کہ اصلی قوتوں اور اصلی مادہ میں اگر احساس ہوتا تو ان اصلی قوتوں اور اصلی مادے سے جو وجود پیدا ہوئے ہیں اُنکے احساس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں کیونکہ جو شئے اصل علت میں موجود نہیں وہ معلول میں کہاں سے آسکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مادہ میں سے شعور کی آفرینش کو ناممکن سمجھتا ہے۔ جب تک کہ مادے کی فطرت میں پہلے ہی سے شعور موجود نہ ہو لیکن یوں کہنے سے وہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ ابتدائی مادہ اور ابتدائی قوتیں کائنات کی تمام اشیاء کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔ یہاں پر ایک نئی قوت معرض ظہور میں آتی ہے لیکن ٹیلیسیو اس تنقید کی صحت کو تسلیم نہیں کرتا۔ جس طرح وہ شعور کو مادے کی طرف منسوب کرتا ہے اس طرح وہ روح کو ایک

مادی وجود سمجھتا ہے کیونکہ اگر روح مادی نہ ہوتی تو وہ مادی قوتوں سے کیسے متاثر ہو سکتی۔ اگر وہ منبسط اور منقبض نہ ہو سکتی تو اس کو انبساط اور انقباض کا شعور کس طرح ہوتا۔ لذت میں روح کو انبساط حاصل ہوتا ہے اور الم میں انقباض چونکہ وہ جلدی اور آسانی سے پھیل سکتی اور سکڑ سکتی ہے اس لئے لازمی ہے کہ اس کا مادہ نہایت لطیف ہو۔ یہ روحی مادہ دماغ کے خلاؤں میں پایا جاتا ہے اس کا ایک ثبوت تو یہ ہے کہ اعصاب دماغ سے نکلتے ہیں نہ کہ دل سے جیسا کہ ارسطو خیال کرتا تھا اور مادہ عصبی دماغ کے مماثل ہے نہ کہ دل کے، اور دوسرا ثبوت یہ ہے کہ جب دماغ کے خلاؤں میں کثیف مادہ بھر جائے یا دماغ کو کسی اور طرح ضرب شدید پہنچے تو موت واقع ہوتی ہے اور صرع غشی اور نیند میں بے ہوشی طاری ہو جاتی ہے گو جسم کے دوسرے حصوں میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اس روح حیات سے ہم دائیوس اور سیلیکٹن کے خیالات میں آشنا ہو چکے ہیں جسے بعض اوقات محل روح خیال کیا جاتا تھا اور بعض اوقات خود روح جیسے ٹیلیسیو کا خیال ہے اس روح زندگی کا تصور یونانی حکما اور اطبا کی میراث ہے یہ ظاہر ہے کہ جب ٹیلیسیو تمام مادے کو شعوری سمجھتا ہے تو وہ شعور کو مادی سمجھنے کا زیادہ مخالف نہیں ہو سکتا لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ شعور میں اور اس شے میں جو اعصاب اور دماغ میں حرکت پیدا کرتی ہے فرق کرتا ہے کیونکہ جب وہ یہ بتانا چاہتا ہے کہ روح کی ہموار حرکت میں کوئی احساس نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے اثر سے روح کی حرکت میں تغیر کا ہونا احساس کے لئے لازمی ہے تو وہ کہتا ہے احساس خارجی اثرات اور باطنی تغیرات کا ادراک ہے۔ زیادہ تر تو یہ باطنی تغیرات کا ادراک ہے کیونکہ باطنی تغیرات ہی سے خارجی ارتسامات کا علم ہوتا ہے بالفاظ دیگر احساس محض باطنی جوہر روح کی حرکت کے تغیرات کا مرادف ہی نہیں بلکہ انکے ادراک کا نام ہے لیکن اس پر ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ ادراک کیسے ممکن ہے اس ادراک کے سوال کو پیدا کر کے ٹیلیسیو نے غیر ارادی طور پر اس امر کا اقبال کیا ہے کہ یہ مسئلہ اتنا سہل نہیں جتنا بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے اس نے خیال کیا تھا کہ روح کو مادی کہہ دینے سے مسئلہ حل ہو گیا ہے لیکن فوراً یہ سوال پیدا ہو جاتا ہے کہ روح مادی میں جو کچھ واقع ہوتا ہے اس کا ادراک کیسے ہوتا ہے؟

ٹیلیسیو کی یہ ثابت کرنے کی کوشش کہ تمام علم ایک احساس ہے

نہایت دلچسپ ہے وہ احساس اور فکر کے فرق کا منکر ہے لیکن اس انداز سے کہ فکر کو احساس میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اگر ایک مرتبہ روح میں کوئی حرکت پیدا ہو چکی ہے تو بعد میں اس کا احیا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ایک حد تک باقی رہتی ہے اور اس کی عادت ہو جاتی ہے اس قسم کی عادی اور تکراری حرکت سے جو علم پیدا ہوتا ہے اس کو یاد کہتے ہیں۔ جب ہم نے کوئی شئے پوری کی پوری دیکھی ہو اور اس کے بعد اس کے صرف چند پہلو ہمارے سامنے آئیں تو باقی کے پہلو ہم اپنے ذہن سے اس میں شامل کر کے پوری چیز کا سمجھ اور ادراک ذہنی کر لیتے ہیں ہم آگ کے تمام صفات کا تصور کر سکتے ہیں گو ہم براہ راست صرف اس کی روشنی کا تصور کر رہے ہیں اور اس کی حرارت اور جلا ڈالنے کی قوت کا ادراک نہیں کر رہے ٹیلیسیو کے نزدیک فہم کے معنی جز سے کل کا ادراک کرنا ہے اور فہم اس کے نزدیک یاد اور تصدیق ہے نہایت اعلیٰ اور کمال درجے کے علم میں بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ جس کل سے ہم واقف ہیں اس کی مشابہت کی وجہ سے دیگر اشیاء کے نامعلوم صفات و اسباب دریافت کر لیتے ہیں مطلقاً مجہول شئے معلوم نہیں ہو سکتی احساس اور حافظے کے درمیان ایک نقطۂ وصل ہونا چاہئے اور حافظہ محض ایک ادراک حسی ہے جو دیر تک قائم رہا ہے استناج، محسوس سے نامحسوس صفات کی طرف جانے کا نام ہے منطق نظری اور ریاضیات نظری بھی احساس سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ احساس بھی ہم کو وہ اشیاء بتاتا ہے جو منطق اور ریاضی کے اساسی اصولوں کے مماثل ہیں اور ادراک حسی ہمارے سامنے بے شمار مثالیں اس امر کی پیش کرتا ہے کہ کل جز سے بڑا ہے اور ایک وقت میں ایک چیز کی نفی اور اثبات ممکن نہیں یہ باتیں اسطرح معلوم ہوتی ہیں جس طرح یہ کہ برف سفید بھی ہے اور سرد بھی اور انسانوں کی دو ٹانگیں ہوتی ہیں۔ سادہ سے سادہ احساس اور ادراک کا کم و بیش نصب العینی علمی اصول سے تعلق ہوتا ہے۔ لہذا کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے ملکۂ علم کو دو ملکات میں تقسیم کر دیں۔ اس کی عین ایک ہی ہے جس کی بنا ر کلیتاً مماثلت کا تعلق ہے۔ جو اُن اشیاء کے درمیان ہوتی ہے جو براہ راست احساس کا معروض ہوتی ہیں اس لحاظ سے علم ہر حالت میں احساس ہی کی ایک صورت ہے کو اس تمام نظریہ کی بناء یہ مفروضہ ہے کہ مماثلت اور اختلاف بھی دوسرے

صفات کی طرح محسوس ہو سکتے ہیں۔ ٹیلیسیو کہتا ہے "روح اشیا کی باہمی مشابہت اور فرق کو محسوس کر لیتی ہے۔ جن چیزوں کے اثرات ایک ہی ہوں اُن کو ایک ہی سمجھتی ہے اور جن کے اثرات مختلف ہوں ان کو مختلف جانتی ہے"۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ امتیاز محض احساسی اعمال کا نتیجہ ہے۔ مشابہت اور اختلاف اور دوسرے تمام صفات کے مابین یہ فرق ضرور ہے کہ قبل الذکر کے لئے عمل مقابلہ مشروط لازم ہے۔ لہذا خود احساس کے اندر ہمیں دو مختلف پہلوؤں کو تسلیم کرنا پڑیگا۔ ایک فاعلی دوسرا انفعالی۔ اس طرح محض اصطلاح کا فرق باقی رہ جاتا ہے کہ آیا ان دونوں پہلوؤں کے لئے احساس ہی کا لفظ استعمال کریں یا کوزالس کی طرح یہ کہیں کہ فکر ہر قسم کے احساسی ادراک میں پایا جاتا ہے لیکن بعض اوقات خود ٹیلیسیو نے ادراک مشابہت کو احساس کے مقابلہ میں ایک مختلف چیز قرار دیا ہے۔ پاٹریزی کے اس الزام کے جواب میں کہ وہ عقل کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور یہ کہتا ہے "میں کسی طرح عقل سے نفرت نہیں کرتا یعنی اشیاء کے اُس علم سے متنفر نہیں ہوں جو ہمیں احساس کے ذریعے سے نہیں بلکہ اشیائے محسوس کی مشابہت کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ میں اس کو کبھی قابل نفرت نہیں سمجھ سکتا۔ لیکن میں ہمیشہ یہی کہونگا کہ احساس عقل کی نسبت زیادہ قابل اعتماد ہے"۔ پاٹریزی نے نہایت صحیح طور پر اُس کا یہ جواب دیا ہے "تمہارا اس مشابہت کے متعلق یہ دعویٰ نہیں ہے کہ اس کا ادراک احساس سے ہوتا ہے۔ اگر احساس سے نہیں ہوتا تو پھر عقل کے سوا اور کس چیز سے ہو سکتا ہے"؟ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ مشابہت کے ادراک میں کوئی ایسا عنصر پایا جاتا ہے جو حواس کے سادہ اعمال میں نہیں ہوتا۔ ٹیلیسیو کی یہ کوشش کہ ہر قسم کے علم کا ایک جیسا ہونا ثابت کرے کامیاب نہ ہوئی لیکن فی نفسہ یہ ایک جائز کوشش تھی اور کوزالس کے نظام فکر کا تتمہ تھی۔ ان دونوں نظامات میں نفسیات اور علمیات کے متعلق تخلیقی خیالات پائے جاتے ہیں۔

تمام مادہ کی طرح روح بھی اپنی بقا چاہتی ہے۔ وہ مختلف اچھی چیزوں کے حصول کی کوشش کرتی ہے اور مختلف قسم کے ہیجانات سے متہیج ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ کسی ایک چیز کو منتخب کر لیتی ہے۔ اور اُس کے مقابلہ میں باقی تمام

اچھی چیزوں کو دبا دیتی ہے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس انتخاب کے محرک تحفظ ذات اور اُس کے اسباب ہوتے ہیں۔ تمام قابل خواہش چیزوں کی قدر و قیمت تحفظ ذات سے متعین ہوتی ہے۔ اور اُس فطری فعلیت کے ساتھ لذت کا احساس وابستہ ہے جس کے ذریعہ سے ایک ہستی اپنے آپ کو قائم رکھتی ہے۔ نہ کوئی ہستی اور نہ کوئی روح تحفظ ذات کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے کوشش کر سکتی ہے۔ یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ علم اس مقصد کا ایک ذریعہ ہے۔ تمام نیکیاں دانائی کے اندر آجاتی ہیں کیونکہ تحفظ ذات کے ذرائع کا صحیح علم سب سے زیادہ اہم ہے صرف دوسروں کے ساتھ باہمی تعامل سے ایک فرد حفاظت اور آرام سے زندگی بسر کر سکتا ہے اگر اس تعامل کو پر جوش اور بار آور بنانا ہو تو افراد کو اس طرح متحد ہونا چاہیئے گویا کہ وہ ایک ہی عضوی وجود ہیں جس میں ہر ایک عضو تمام عضویہ کی صحت کے لئے دوسرے اعضا کا معاون ہے۔ اجتماعی نیکیاں جن کے مجموعہ کو انسانیت کہتے ہیں اسی طرح پیدا ہوتی ہیں۔ اور یہ انسانیت (اجتماعی زندگی کی ضرورت) باہمی اعتماد اور خیر خواہی پر قائم ہے۔ لیکن سب سے بڑی نیکی عالی ظرفی ہے جو خواہش آبرو کو ٹھیک راستہ پر چلاتی ہے۔ انسان اپنی تحقیر گوارا نہیں کرتا۔ وہ یہ برداشت نہیں کرتا کہ لوگ اُسے یہ سمجھیں کہ وہ اپنے کام اور عہدہ کے ناقابل ہے یا ناپاک یا مضر انسان ہے لیکن چونکہ اس کی اپنی قوت اس معاملہ میں ہمیشہ کافی شہادت نہیں دیتی اس لئے وہ دوسروں کی رائے کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ اس لحاظ سے عالی ظرفی یہ ہے کہ اسی عزت کی خواہش کی جائے جو انسان کی باطنی خوبیوں پر مبنی ہے۔ اور یہ خوبیاں وہی ہیں جو محض اس آبرو کے لئے قابل ترجیح ہیں جو اُن کے ساتھ وابستہ ہے۔ عالی ظرفی کے لئے عزت کوئی لازمی اور باطنی خوبی نہیں۔ عزت کے لائق ہونا سب سے بڑی بات ہے۔ پاکیزگی اور دیانت داری بذات خود تسکین کا سرچشمہ ہے۔"

ٹیلیسیو کے نزدیک علم اور تحفظ ذات مادی روح سے متعلق ہیں۔ یہ روح وہی ہے جو تخم میں سے نشو نما پاتی ہے لیکن اس احساسی علم اور فطری تحفظ ذات کے علاوہ انسان میں ایک اعلیٰ محرک اور ارادہ بھی پایا جاتا ہے جو اس زمین کی زندگی اور اُس کے تحفظ کے ماورا ہے اور جس کی توجیہ صرف اسی طرح ہو سکتی ہے

کہ خدا نے ہمارے اندر ایک اور روح بھی ودیعت کی ہے جس کی غیر جسمی صورت اس روح سے متحد ہو جاتی ہے جس کا نشو نما فطری ہے۔ جبکہ جسم کا ارتقا پورا ہو جاتا ہے۔ اس امر کی توجیہ کہ تفکر اور استغراق میں لوگ حوائج حواس کو بھول جاتے ہیں اسی نظریہ سے ہو سکتی ہے۔ اس کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس دنیا کی زندگی میں انسان کو کبھی کامل تسکین حاصل نہیں ہوتی۔ اس روح کا جو باہر سے انسان میں اضافہ کی جاتی ہے اُس فطری روح سے کیا تعلق ہے ٹیلیسیو نے اچھی طرح نہیں سمجھایا۔ اس نظریہ نے جیسے ٹیلیسیو نے غالباً دینیات کی خاطر پیش کیا اُس کے فلسفہ کی مکمل صورت میں خلل ڈال دیا۔ وہ بھول جاتا ہے کہ اپنی اخلاقیات فطری میں وہ سیرت کی ایک ایسی حالت بھی بیان کر چکا ہے جو محض طبعی تحفظ ذات سے بالاتر ہے۔ تحفظ ذات کے ابتدائی محرک سے عالی ہستی کو پیدا کرنے کے لئے بہت سی درمیانی کڑیوں کی ضرورت ہے ٹیلیسیو بجائے ایسی چیزوں کے اضافہ کرنے کے حواس کے اساسی خیالات کے ساتھ بالکل ہم آہنگ نہیں اگر اپنے نظام فکر کے کھانچوں کو بھر لینے کی کوشش کرتا تو بہتر ہوتا۔

باوجود اپنے تمام نقائص کے ٹیلیسیو کا نظام نشأت جدیدہ کی ایک حیرت انگیز پیداوار ہے۔ اُس کا خیال خاک میں سے پیدا ہوتا ہے اور اس کی جڑیں حواس میں گڑی ہوئی ہیں۔ لیکن وہ بڑی جرأت سے عالم بالا کی طرف اُٹھتا ہے۔ اُس نے ایسے نتائج نکالے اور ایسے انداز فکر سمجھائے جنھوں نے بہت بعد میں زیادہ زرخیز زمین پر نشو نما پائی۔ با ایں ہمہ اُس نے اپنے معاصرین کی طبیعتوں میں بڑا ہیجان پیدا کیا اور برونو کمپانلا اور بیکن جیسے مفکرین پر بڑا اثر کیا۔

باب دوازدہم

کوپرنیکی نظام کائنات

روایتی تصورِ کائنات کی بنیادیں کوزانس کی حرکتِ مطلق کے مسئلہ کی تنقید اور پیراسیلس اور ٹیلیسیو کی بحث سے جو انھوں نے ارسطاطالیسی عناصر اور صور کے خلاف کی تھی متزلزل ہو چکی تھیں لیکن کوپرنیکس کے نظامِ کائنات نے اس کے پاؤں کے نیچے سے تمام زمین نکال دی۔ اس نے یہ بتایا کہ اشیاء کو عام طریقہ کے برعکس سمجھنے کے لئے مضبوط دلائل موجود ہیں۔ لوتھر نے اسی بات کی شکایت کی تھی کہ کوپرنیکی دنیا کو تہ و بالا کرنا چاہتے ہیں۔ گو اس نے خود بہت سے امور میں بلندیوں کو پستیاں بنا دیا تھا۔ کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نئے نظامِ کائنات نے بعض لوگوں میں بڑا جوشِ قبولیت پیدا کیا اس وجہ سے کہ اس نظریہ سے ایک افقِ لامحدود کھل جاتی ہے اور بعض لوگوں میں اس نے آتشِ غیظ و غضب مشتعل کی جن کا یہ خیال تھا کہ اس طرح سے کائنات کا وہ معین و مشخص ڈھانچہ ان کے ہاتھ سے نکلا جاتا ہے جس کے اندر انسان نے اپنے خیال میں کائنات کی تمام قوتوں کو مرتب و منظم کر رکھا تھا۔ اب ایک ایسی سخت پیکار شروع ہوئی جس میں نہ صرف شریف خون بہ گیا بلکہ خون سے زیادہ بیش بہا چیزیں ضائع ہو گئیں۔ یہ پیکار نہ صرف مذہبی تعصبات کے خلاف تھی بلکہ اس اعتماد کے خلاف بھی تھی جو انسان کو براہِ راست ادراکِ حسی

پر تھا علم انسانی اس حقیقت سے آشنا ہوگیا کہ ماہیت وجود اُس کی ظاہری صورت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔ انسان نے ذاتی ادراک اور اصلی حقیقت میں تمیز کرنا سیکھا جس کی بڑی فلسفیانہ اہمیت ہے اس معاملہ میں حریت نفس کی خاص طور پر ضرورت تھی جو ظاہری محسوسات کو اور مذہبی ضروریات کو نظر انداز کر سکے اس نظریۂ جدیدہ کے حامی اکثر بے تعصبی کا تقاضا کرتے تھے۔ جوآکِم ریٹیکس (Joachim Rheticus) کوپرنیکس کا پہلا شاگرد تھا اپنے استاد کا پہلے ہئیت والوں سے تعلق بیان کرتے ہوئے کہتا ہے محقق کا نفس آزاد اور بے تعصب ہونا چاہیئے کیپلر (Kepler) بھی آزادی خیال کو کوپرنیکس کے کام کے لئے شرط مقدم سمجھتا تھا اور گیلیلیو نے یہی الفاظ کیپلر کے لئے استعمال کئے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ انسان نے آزادی فکر حاصل کرنی شروع کر دی ہے ہٰکر

اس نئے نظریۂ کائنات کا بانی النسبت کی سرزمین میں پیدا ہوا نکولاس کوپرنیکس (Nikolaus Kopernikus) جسکا صحیح نام کہتے ہیں کہ (Koppernigk) تھا ۱۹ فروری ۱۴۷۳ء کو تھورن (Thorn) میں ایک خوشحال گھرانے میں پیدا ہوا پولش اور جرمن اس کو اپنی اپنی قوم کا آدمی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس کا خاندان غالباً جرمن ہے جس نے ایک عرصے سے پولینڈ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ جہاں تک ہمارا علم ہے وہ نہ پولش زبان بولتا تھا اور نہ اس نے پولش زبان میں کچھ لکھا اس نے کراکو (Krakau) میں جہاں ایک بارونق دار العلوم تھا ادبیات ریاضیات اور ہئیت کی تعلیم پائی اپنے چچا اسقف ارمیلینڈ (Bishop of Ermeland) کے اثر سے فراؤن برگر (Frauenburger) کے گرجا میں وظیفہ دار پادری ہوگیا۔ اس عہدے کے ساتھ کچھ مذہبی وقار تو وابستہ تھا لیکن کسی دینیاتی تعلیم کی ضرورت نہ تھی اور بہت کم وظیفہ دار پادری مذہبی فرائض بھی ادا کر سکتے تھے۔ ان کی زندگی پادریوں کی نسبت امرا اور رئیسوں سے زیادہ مشابہ تھی۔ کوپرنیکس کے متعلق یہ ایک نہایت غلط تخیل ہوگا اگر ہم اس کو حجرے میں زندگی بسر کرنے والا راہب تصور کریں اس جوان پادری نے، شروع کے دس سال اطالیہ میں بسر کئے جہاں وہ بولونا روما اور پاڈوا میں ادبیات ہئیت اور طب کا مطالعہ کرتا رہا کہتے ہیں کہ بولونا میں خود اسکے اُستاد کو ارسطاطالیسی بطلیموسی نظام کی صحت میں شک تھا اطالیہ سے واپس ہوکر کوپرنیکس کچھ عرصہ اسقف ارمیلنڈ کے پاس طبیب اور درباری کی حیثیت سے رہا اسی زمانے میں تینتیس

اور چھتیس ۳۶ برس کی عمر کے درمیان اس نے اپنے نظام کائنات کے خد و خال درست کیے وہ خود کہتا ہے کہ سنہ ۱۵۰۶ء سے وہ اپنے نظریہ کی علمی اساس اور توجیہ کا خاکہ تیار کر رہا تھا اپنے چچا کی وفات کے بعد اس نے اپنی زندگی کا زیادہ حصہ محل فرؤان برگ میں بسر کیا باستثنا چند سالوں کے جن میں وہ گرجا کی جاگیرات کا انتظام کرتا رہا۔ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ صرف ہیئت ہی کے مطالعہ میں مصروف نہیں تھا وہ ایک منتظم حاکم بھی تھا اور طبیب بھی اور سکے کی اصلاح کے متعلق بھی اس نے بہت کچھ حصہ لیا۔ اپنے ادبیاتی مطالعہ کو بھی آپ نے ترک نہیں کیا سنہ ۱۵۰۹ء میں آپ نے تھیوفائیلکٹس کے خطوط (Epistles of theophytnelus) کا لاطینی ترجمہ شائع کیا واقعہ یہ ہے کہ وہ سب قسم کے کام کرتا تھا۔ علاوہ ازیں دنیا میں جو کچھ ہو رہا تھا وہ اُس سے غافل نہ تھا۔ اپنی طبابت میں وہ قدیم طریقہ کو برتتا تھا اور بوعلی سینا کی پیروی کرتا تھا۔ مذہبی تحریک کی طرف اُس کا انداز اُس کے بہت سے ہم فن لوگوں کی طرح ہمدردانہ اور آزادانہ تھا۔ وہ اصلاح کے طالب تھے اور چاہتے تھے کہ یہ جنگ محض روحانی ہتھیاروں سے لڑی جائے۔ ارمی لینڈ کے پادریوں میں اراکس کی روح معلوم ہوتی ہے ؎

کوپرنیکس نے کئی سال تک اپنی تصنیف کو شائع نہیں کیا۔ وہ متواتر اس پر عمل کرتا رہتا تھا لیکن دنیا کے سامنے پیش کرنے کے بارے میں اُسے بہت تامل تھا۔ اس دوران میں اُس کے خیالات بہت مشہور ہو گئے تھے۔ شاید اس کے ایک چھوٹے سے رسالہ کی وجہ سے جس کا قلمی نسخہ حال ہی میں دستیاب ہوا ہے آخر کار اُس کے ایک نوجوان اور سرگرم شاگرد ریٹی کس نے جو وٹن برگ کے جامعہ میں معلم تھا، اُس کی اشاعت کی تحریک کی سنہ ۱۵۳۹ء میں وہ فروان برگ گیا اور کوپرنیکس کے ساتھ دو سال تک رہا تاکہ اُس کی تصانیف کا مطالعہ کر سکے۔ اسی کے ہاتھوں سے دنیائے علم کو اس نظام جدید کی تفصیلی معلومات حاصل ہوئیں, Narratis brima De Libris Revolutionum (Danzig 1539-40) علاوہ ازیں اُس نے اپنے استاد کو ترغیب دی کہ تمام تشویش و پیچ اور ہچکچاہٹ کو چھوڑ کر اپنی کتاب کو چھاپنے کی اجازت دے۔ کوپرنیکس اپنی زندگی کے آخری سالوں میں مطمئن اور خوش نہ رہا کیونکہ کیتھولک مذہب نے پھر قوت پکڑ لی تھی اور پادریوں میں جو آزادانہ روح پیدا ہو گئی تھی نئے بشپ یوحنا ڈانٹسکس (Johannes Dantiscus) نے اس کو

دبا دیا۔ یہ اُسقف پہلے ایک دنیادار آدمی اور عشقیہ شاعر تھا۔ اُس کے بعد وہ کلیسا کا ایک متعصب خادم بن گیا۔ باوجود اس کے کہ پہلے کوپرنیکس سے اُس کے دوستانہ مراسم تھے اب وہ اُس کو آزار پہنچانے پر تُل گیا۔ کوپرنیکس نے مجبور ہو کر اپنے بہت سے دوستوں سے ملنا جلنا چھوڑ دیا کیونکہ یہ بشپ ان پر الحاد کا شبہ کرتا تھا۔ ۱۵۴۲ء کے موسم بہار میں اُس کے جسم سے خون جاری ہو گیا اور وہ مفلوج ہو گیا اور ۲۴ مئی ۱۵۴۳ء کو وفات پائی۔ اُس کی تصنیف کا ایک نسخہ بستر مرگ پر اس کے پاس پہنچا۔ لیکن وہ بیہوش ہو چکا تھا۔

ہیئت کے اُن تمام سوالات کا یہاں ذکر کرنا جن کے متعلق کوپرنیکس کو بحث کرنی پڑی اس جگہ پر مناسب نہیں۔ لیکن کسی عام تعریف کے لئے صرف دو باتیں قابل لحاظ ہیں ایک تو یہ کہ اس مصلح ہیئت نے کن مفروضات سے ابتدا کی اور دوسرے یہ کہ اس جدید نظام کائنات کے موٹے موٹے خد و خال کیا ہیں۔ اسکے نظام کے مفروضات میں اس دور کا ذہنی انداز نمایاں ہے اس نظام کائنات سے اس زمانے کے ارتقا پر بڑا اثر کیا ان مفروضات میں وہ ہمارے لئے خاص طور پر قابل توجہ ہیں قدیم نظریۂ کائنات کے تصنع اور پیچیدگی نے کوپرنیکس کو اس امر پر غور کرنے پر مائل کیا کہ آیا مظاہر کی کسی اور توجیہ کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اسکو یہ خیال ہوا کہ لامحدود مربوط کروں اور ہیر دائروں کا تمام نظام فطرت کی عام سادگی اور مقصدیت کے منافی ہے اور مقامات پر تو فطرت کی دانائی نہایت سیدھے طریقوں سے مقصد کو پورا کر لیتی ہے۔ اُس کے طریقوں میں اتنا پیچ و خم نہیں ہوتا اور تمام عناصر کے عمل میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ وہ علتوں کی تعداد میں اضافہ نہیں کرتی بلکہ ایک واحد علت سے بہت معلومات پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ فطرت کی سادگی پر کوپرنیکس کے پیرووں کا ایمان صرف اسلوب تحقیق میں سہولت پیدا کرنے کا ذریعہ نہیں تھا وہ اُس کو فطرت کی ایک حقیقی صفت سمجھتے تھے۔ اگر کوئی اُن سے یہ پوچھتا کہ اُن کو کس طرح معلوم ہوا کہ فطرت ہمیشہ سیدھے سادے طریقوں پر عمل کرتی ہے تو وہ آسانی سے اس کا جواب نہ دے سکتے۔ اُن کے لئے یہ ایک طبعی یقین اور مذہبی ایمان تھا۔ وہ قلب فطرت سے ابھی تک بہت قرب محسوس کرتے تھے۔ ان مفروضات کے جواز کا امتحان دور مابعد کے فلسفہ کے اہم فرائض میں سے تھا۔ اُس وقت تو لوگ جرأت سے اُس پر کاربند ہو گئے اور اُسے صحیح تسلیم کر لیا اور

یہ مفروضہ بیہودہ ہی ثابت ہوا۔ اس سے یہ لازمی ہوگیا کہ کوئی ایسا نقطۂ نظر تلاش کیا جائے جس سے نظام کائنات زیادہ آسانی سے سمجھ میں آسکے۔ اور اب تک جو انتشار و بے ترتیبی اس میں پائی جاتی ہے وہ نظم و ترتیب سے مبدل ہوجائے۔ اصول سادگی کے لحاظ سے یہ بالکل لغو بات معلوم ہوتی تھی کہ تمام کائنات زمین کے گرد گردش کرے یعنی بڑی مقدار چھوٹی کے گرد گھومے۔ کیا یہ زیادہ سادہ بات نہیں ہوگی کہ بڑے حجم کی چیز تو ساکن رہے اور چھوٹی چیزیں حرکت کریں؟

اس سادگی کے اصول کے ساتھ اضافیت کا اصول بھی شامل کردیا گیا جو اس سے پہلے کوزانس کو پرانے نظام کائنات سے دور لے گیا تھا۔ اگرچہ وہ کسی نئے نظریہ تک نہیں پہنچا تھا۔ کوپرنیکس کہتا ہے کہ اگر حرکت فضا میں واقع ہوتی ہے تو ادراک حسی ہمیں فوراً براہ راست نہیں بتا سکتا کہ کیا چیز حرکت کررہی ہے ہوسکتا ہے کہ شئے مدرک حرکت کررہی ہے اور ہوسکتا ہے کہ ادراک کرنے والا خود حرکت کررہا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ادراک کرنے والا اور شئے مدرک دونوں مختلف صورتوں سے حرکت کررہی ہیں یا مختلف جہتوں میں حرکت کررہی ہیں۔ جب ہم کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو معلوم ایسے ہوتا ہے کہ کنارہ ہم سے پیچھے پیچھے ہٹ رہا ہے۔ اگرچہ حقیقت میں کنارہ نہیں ہٹ رہا ہے بلکہ ہم ہٹ رہے ہیں۔ فرض کرو کہ زمین جس پر سے ہم کائنات کو دیکھتے ہیں حرکت کررہی ہے۔ دیکھنا چاہیئے کہ کیا یہ تصور سادہ تر اور زیادہ فطری نظام کائنات پیش کرتا ہے یا وہ تصور کہ باقی کائنات حرکت کررہی ہے کوپرنیکس نے تمام کام یہی کیا ہے کہ ریاضی سے ثبوت بہم پہنچائے ہیں کہ اس نظریہ کے مطابق مظاہر اسی طرح واقع ہوتے ہیں جس طرح ادراک ہمارے سامنے پیش کرتا ہے؟

اس نئے نظام کائنات کے مطابق سورج دنیا کا مرکز اور سرچشمۂ نور ہے۔ سیارے اس کے گرد گردش کرتے ہیں سیارے ہم مرکز کروں کے اندر اسکے گرد گردش کرتے ہیں اس ترتیب سے کہ زمین کا مقام زہرہ اور مریخ کے درمیان ہے۔ علاوہ ازیں زمین اپنی محور پر بھی گردش کرتی ہے۔ تمام کائنات ثوابت کے ساکن فلک کے اندر ہے جو اس کی حد اقصیٰ ہے۔ کوپرنیکس یہ فیصلہ نہیں کرتا کہ کائنات محدود ہے یا لامحدود۔ لیکن اتنی بات کا اُسے یقین ہے کہ فلک ثوابت سے زمین کا جتنا فاصلہ ہے اُسکے

مقابل میں زمین کے مدار کا قطر نہایت ناچیز مقدار ہوگی کیونکہ ہم ثوابت میں بظاہر کوئی ایسی حرکت محسوس نہیں کرسکتے جیسی اُن سیاروں میں محسوس کرلیتے ہیں جو زمین کے قریب ہیں کائنات کی یہ بے انت وسعت اگرچہ خود کوپرنیکس کے لئے کائنات اور زندگی کے قدیم تصور کو فنا کرلینے کے مرادف نہ تھی تاہم اُس کے نئے نظریہ کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ یہی تھی کہ اس سے زندگی کے تمام مسلمہ ڈھانچے کا قلع قمع ہوجاتا ہے۔ اور کوپرنیکس اس سے خوب واقف تھا۔ وہ اپنے آپ کو اس خیال سے تسلی دیتا تھا کہ لوگ اس وسعت ناپید اکنار کو اُس مشکل پر ترجیح دینگے جو زمین کو مرکز ماننے سے بے شمار دائروں کے تصور سے پیدا ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں کیا یہ زیادہ قرین قیاس نہیں ہے کہ بجائے ظرف ہمہ گیر کے مظروف مدرک حرکت کرے۔ کوپرنیکس ثوابت کے کرہ کو ایک مقام مطلق سمجھتا تھا جس کے لحاظ سے ہر شئے کے مقام اور حرکت کا تعین ہوتا ہے۔ مزید برآں آسمان کائنات کا سب سے زیادہ باوقار حصہ ہے لہذا سکون اُس کے شایان شان ہے۔ اور اگر آسمان حرکت کرے تو وہ اتنی شدید سرعت سے حرکت کریگا کہ بہ نسبت زمین متحرک کے اُس کے پاش پاش ہوجانیکا بہت زیادہ اندیشہ ہے۔ پانی اور ہوا زمین کی حرکت میں اس لئے پیچھے نہیں رہ جاتے کہ زمین کے ساتھ ملکر ان کی ایک کلیت ہے اور وہ زمین کے ساتھ حرکت کرتے ہیں۔ زمین کے اوپر جو اشیاء ہیں اُن کا بھی یہی حال ہے۔ اس طریقہ سے ان طبیعی اعتراضات کے مختصر جواب دینے کی کوشش کی جو اُس کے نظریہ پر وارد ہوسکتے تھے۔ زمین کے گرد حرکت کرنے والے سیاروں کی علت کے متعلق اُس نے کچھ نہیں کہا۔ قدما کی طرح وہ بھی حرکت مدور کو اجسام کی فطری حرکت سمجھتا تھا۔ خط مستقیم میں حرکت صرف تب ہی واقع ہوتی ہے جب ایک جزو اپنے کل سے الگ ہوجائے۔ یہ ہمیشہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ کوئی چیز اپنے مناسب حال نہیں رہی۔ کوپرنیکس کا نظریہ محض بعینہ یہ ہے اس میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ایک خاص نقطۂ نظر سے کائنات کی اشیاء کیسے معلوم ہونگی۔ لیکن اس نقطۂ نظر کو اختیار کرنے کی ناگزیر ضرورت کو وہ واضح نہ کرسکا اور بہت سی مشکلات کو وہ حل کئے بغیر چھوڑ گیا۔

بایں ہمہ اس کے تابعین میں سے ایک بہت بڑے شخص نے اس لحاظ

سے اس کی تعریف کی ہے کہ اُس نے بڑی جرأت سے مشکلات سے مغلوب نہ ہوکر ادراک کے بجائے عقل پر اعتبار کیا۔ گیلیلیو کہتا ہے کہ یہ بات بہت اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے کہ کوپرنیکس اپنے نظریہ کے مخالف دلائل کی تفصیلی بحث میں نہیں پڑا۔ وہ مخالفت سے اسی طرح بے پروا تھا جیسے شیر کتوں کے بھونکنے سے بے پروا ہوتا ہے۔ ایسی جرأت کے بغیر نہ یہ تصور معرض ظہور میں آتا اور نہ اُس کی تنقیدی تحقیقات ممکن ہوتی۔ تاریخ فکر میں کوپرنیکیت اس حقیقت کی ایک نمایاں مثال ہے کہ اس امر کی بڑی ضرورت ہے کہ ایسے تصورات اور مفروضات قائم کئے جائیں جو تحقیقات کے لئے راستہ کھول دیں۔ سائنس میں بھی اتفاق کی گنجائش ہے۔

لیکن کوپرنیکس اپنے نظریہ کو محض مفروضہ نہیں سمجھتا تھا۔ اُس نے اپنی تصنیف کے شائع کرنے کے لئے کوئی انتظام نہ کیا۔ یہ کتاب اُس نے اوسیانڈر (Osiander) ساکن نیورن برگ (Nürenberg) کے سپرد کردی جو ایک واعظ تھا۔ جس نے اس غرض سے کہ کسی کو اس سے غصہ نہ آئے اس پر ایک دیباچہ لکھا جس میں یہ بتایا کہ یہ نیا خیال محض ایک مفروضہ ہے اور اس سے نتائج اخذ کرنے کی کوشش ایک خالص ریاضیاتی لذت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ان نئے خیالات کی قدر وقیمت بھی وہی ہو جو پرانے خیالات کی ہے اور ہیئت سے کسی کو یہ توقع رکھنی نہیں چاہئے کہ اس سے کوئی یقینی علم حاصل ہوسکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس دیباچہ سے جو بظاہر خود مصنف کا لکھا ہوا معلوم ہوتا تھا لوگوں نے اس نظریہ کو بہت زیادہ قابل توجہ نہ سمجھا۔ جب مصنف خود اس کی بڑی اہمیت نہیں سمجھتا تھا تو لوگ اس پر سنجیدگی سے کیوں غور کرتے۔ لوتھر گفتگوئے دسترخوان میں اُس کی ہنسی اُڑاتا تھا اور میلنکتھن اپنے طبیعیات کے درسوں میں کہتا ہے کہ لوگ محض جدت پسندی اور اپنی طبیعت کی ذکاوت کا اظہار کرنے کے لئے ایسی عجیب و غریب باتیں ایجاد کیا کرتے ہیں۔ لیکن ایسی باتیں بہت نامعقول ہوتی ہیں اور ان سے ایک بری مثال قائم ہوسکتی ہے کہ لوگ وحی الٰہی کی صداقت کو ادب سے قبول کرنے کے بجائے ایسے لغو خیالات پر طبع آزمائی کرتے رہیں۔ اور اس قسم کی ہرزہ خیالی پر قانع ہوجائیں۔ خصوصاً جبکہ صاف ظاہر ہے کہ یہ جدید نظریہ انجیل کی شہادت کے منافی ہے۔ اسی وجہ سے

میلنکٹن اپنے نوجوان ہم فن ریٹیکس (Rheticus) کے خیالات کو متزلزل اور غیر یقینی سمجھتا تھا۔ سولھویں صدی میں بہت کم لوگ ایسے تھے جنھوں نے اس نئے خیال کو صحیح سمجھا۔ ان چند لوگوں میں سب سے زیادہ سرگرم برونو اور کیپلر تھے۔ گیلیلیو ابھی تک تضحیک کے خوف سے پیشقدمی نہیں کرتا تھا اور ٹائکو براہے (Tycho Brahe) نے کچھ علمی اور کچھ مذہبی وجوہ سے نئے اور پرانے نظامات کے بین بین ایک وسطی حیثیت اختیار کر لی۔ برونو بڑے زوردار الفاظ میں اس خیال کے خلاف احتجاج کر چکا تھا کہ یہ بزدلانہ دیباچہ خود کوپرنیکس کا لکھا ہوا ہے۔ اُس نے اس امر کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے دیباچہ پڑھنے ہی پر قناعت کر لی اور جب انھوں نے یہ دیکھا کہ اس میں ریاضیالی تخیلات سے بحث کی گئی ہے تو اس سب معاملہ ہی کو طبیعت سے برطرف کر دیا۔ برونو کا یہ دعوی ہے کہ یہ دیباچہ ضرور کسی جاہل گدھے کا لکھا ہوا ہے جو اپنی حماقت میں آسودہ ہے۔ اور یہ اُس نے اس امید میں لکھا ہے کہ دوسرے گدھے اس کتاب کو بری نظر سے نہ دیکھیں۔ وہ کوپرنیکس کے اپنے دیباچہ کا حوالہ دیتا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے نظریہ کو سنجیدگی سے قابل غور سمجھتا تھا اور خود کتاب کے اندر وہ مسائل کو صرف ریاضی داں ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ماہر طبیعیات ہونے کی حیثیت سے بھی لکھتا ہے بعد ازاں کیپلر نے اوسیانڈر کے اپنے خطوط سے ثابت کر دیا کہ وہ دیباچہ جھوٹا ہے خود اطالیہ میں بھی جہاں مذہبی ردعمل پورے زوروں پر تھا کچھ عرصہ لگا پیشتر اس کے کہ جدید نظریۂ کائنات اتنا مشہور عام ہو کہ اس کے ماننے والوں کو اذیت پہنچانے کا خیال ہو سکے اس خیال کے اس نوبت تک پہنچانے کا بڑا باعث وہ شاندار مفکر تھا جس نے نہ صرف جدید نظام کو قبول کیا اور اسکو اپنے فکر کے "تار و پود" میں بن ڈالا بلکہ اس کو وسعت دیکر ایک عام نظریۂ کائنات کے متعلق بڑے اہم نتائج اخذ کئے۔ خود اس کی اپنی زندگی ان ہی خیالات کے لئے جد و جہد کرنے سے متعین ہوئی

باب سیزدہم

گیورڈانو برونو (GIORDANO BRUNO)

سوانح حیات اور خصوصیات

برونو میں کوزانس، ٹیلیسیو اور کوپرنیکس کے خیالات ایک وحدت میں شیرازہ بند معلوم ہوتے ہیں۔ یہ نشاۃ جدیدہ کی سب سے عظیم الشان فلسفیانہ تعمیر فکر ہے۔ اور کسی لحاظ سے اُس میں نبوی خصوصیات بھی پائے جاتے ہیں۔ جدید زمانہ کے سائنٹیفک تصور کائنات کی بہت سی اہم باتیں اُس نے ثابت کیں۔ دوسری طرف برونو اپنے زمانہ کے حالات کا بھی شکار ہوا اور مروجہ توہمات میں بھی مبتلا رہا۔ جن کے لئے اُس کی جذبیلی اور بیتاب طبیعت خاص طور پر اثر پذیر تھی۔ واضح اور باقاعدہ تعلیم کے لئے ہمیں اس کی طرف رُخ نہیں کرنا چاہئے۔ وہ خیالات کے محض سرسری خاکے پیش کرتا ہے۔ لیکن ایسی بصیرت اور طبیعت کی آمد سے اُن پر بحث کرتا ہے جو ہر قسم کے امتحان میں صحیح اُترتی ہے۔ جذبات میں اُس کو اپنی ذات پر اور اپنے خیالات پر پورا تصرف حاصل نہ تھا۔ اور اُس کو اس کا صحیح اندازہ نہ تھا کہ کہاں تک اُس کے خیالات اُس کو اس قدیم دین سے دور لے گئے ہیں جس کے ساتھ باوجود اُس کی ہنسی اُڑانے کے ابھی تک ایک قسم کی وابستگی محسوس کرتا تھا۔ اس کی شخصیت

اس قسم کی ہے جس میں نہ ذہنی اور نہ اخلاقی خدوخال واضح اور نمایاں ہیں۔ وہ خود اپنی اندرونی کارزار اور باطنی تناقضات سے واقف تھا۔ یہ اُس کی فطرت میں موجود تھے لیکن حالات نے بھی اُن کے نشوونما میں مدد دی۔ اُسی کی قسمت کا جلد ہی فیصلہ ہوگیا۔ وہ خود کہتا ہے کہ اگر کوٹ کا پہلا بٹن غلط لگ جائے تو باقی تمام بٹن غلط لگتے ہیں اس حقیقت کا اطلاق بہت اچھی طرح فلپو برونو (Philippo Bruno) پر ہوسکتا ہے جو ۱۵۴۸ء میں نولا واقع جنوبی اطالیہ میں پیدا ہوا اور سولہ برس کی عمر میں ایک خانقاہ میں داخل ہوگیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُمرا کے خاندان سے تھا اور اس کی ابتدائی تعلیم بہت اچھی ہوئی تھی۔ اُس کے بچپن کے متعلق ہمیں اور کچھ معلوم نہیں۔ اور یہ بھی پتہ نہیں چلتا کہ وہ کس وجہ سے راہب ہوگیا۔ شاید طبیعت کی کسی عملی کیفیت میں اس نے ایسا ارادہ کیا۔ اُسکی طبیعت کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ کبھی انتہائی جوش اس پر طاری ہوتا تھا اور کبھی انتہائی پستی۔ اس نے ایک ایسی راہ زندگی اختیار کی جس سے واپس لوٹنا اس کے لئے ناممکن ہوگیا۔ لیکن اس کی تمام زندگی اس راہ سے ہٹنے کی ایک کوشش معلوم ہوتی ہے۔ خانقاہ کے اندر جہاں اس نے گیورڈانو (Giordano) کا نام اختیار کیا یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ اُس کی طبیعت وہاں کے ادب قاعدہ کی پابند نہیں ہوسکتی۔ اُس پر کئی دفعہ کفر کا الزام لگایا گیا۔ پہلے پہل اُس پر تب شبہ ہوا جب اُس نے ولیوں کی تمام تصویریں اپنے حجرہ سے نکال ڈالیں اور صرف صلیب کو باقی رکھا۔ اور اُس کے بعد جب وہ پادری بنایا گیا تو اُس نے آریوسی عقائد کی حمایت کی۔ اسکے بعد وینس میں عدالت احتساب دینی کے سامنے جب اُس کا مقدمہ پیش ہوا تو اس نے کہا کہ اٹھارہ برس کی عمر سے اس کو تثلیث کی تعلیم پر شک تھا۔ جب اُسے معلوم ہوا کہ اُس پر فتویٰ لگنے لگا ہے تو وہ قید سے بچنے کے لئے روما بھاگ گیا۔ اور جب وہ فتویٰ وہاں بھی اسکے پیچھے پیچھے پہنچا تو وہ جامۂ رہبانیت کو اُتار کر روم سے بھی بھاگ نکلا۔ یہ ۱۵۷۶ء کے آخر کا واقعہ ہے۔ اب وہ جگہ جگہ بیقرار پھرتا رہا۔ بڑی سرگرمی سے اپنے خیالات کو ترقی دیتا رہا اور ان کی حمایت میں لڑتا جھگڑتا پھرا۔ بہت سے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف اس کی عقل فطرت ہی نے راہبانہ تادیب کے خلاف بغاوت نہیں کی وہ زبردست شہوانی فطرت رکھتا تھا اور اُس نے خود کہا ہے کہ کوہ قاف کی تمام برف بھی اس کی طبیعت کی آگ کو

نہیں سمجھا سکتی۔ اسی لئے ان بہیمی جذبات کو شریفانہ جذبات میں تبدیل کرنے کے لئے اُسے بڑی کارزار نفس کرنی پڑی لیکن نفس کشی اور رہبانیت سے وہ اپنے مقصد تک نہیں پہنچا۔ اس بات کی شہادت اُس کی نظموں کے اُس سلسلہ سے ملتی ہے جن کو اس نے بعد میں رمز اور استعارہ قرار دیا لیکن جو حقیقت میں عشقیہ نظمیں تھیں۔ ایک مسرورہ (Comedy) ہے جس کا مواد اُس نے اپنے گھر کے نواح میں سے مہیا کیا ہوگا ایسے حالات کا نقشہ کھینچا ہے اور ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جو سوقیانہ ہونے کے لحاظ سے حیرت انگیز ہیں گو ہم اس بات کا بھی لحاظ رکھیں کہ نولا کے باشندے زبان کی بے لگامی کیلئے مشہور تھے۔ اگرچہ عنفوان شباب ہی میں وہ خانقاہ میں داخل ہو گیا تھا لیکن زندگی سے وہ کبھی منقطع نہیں ہوا جس کا ہیجان اُس کی طبیعت میں اس قدر تھا کہ اس نے اسے پھر دنیا میں لا پھینکا۔ لیکن خانقاہ کے چھوڑنے کی اصل وجہ عقلی مشکلات تھیں۔ روم سے فرار ہو کر وہ کچھ سالوں تک شمالی اطالیہ میں پھرتا تھا کچھ عرصہ تک وہ جنوا کے قریب نولی میں چھوٹے بچوں کو پڑھاتا بھی رہا اور بعض نوجوان امرا کو ہیئت کی تعلیم بھی دیتا رہا۔ اس زمانہ میں وہ غالباً کوپرنیکس کا پیرو تھا۔ خود اُس کے اپنے بیان کے مطابق آغاز جوانی ہی میں وہ اُس سے واقف ہو گیا تھا۔ پہلے پہل تو اسکو اس نئی تعلیم میں جنون کے سوا کچھ نظر نہ آیا لیکن جلد ہی اُس کی صداقت اور اہمیت اُس پر منکشف ہو گئی خاص کر جبکہ وہ اتنی ریاضی سیکھ گیا کہ اس نئے نظریہ کے استدلال کی تفصیلات کو سمجھ سکے۔ اُس کو اب یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اپنے استاد سے آگے نکل جائے جو ابھی تک بہت کچھ قدیم اور ازمنۂ متوسطہ کی ہیئت میں مبتلا تھا اور دنیا کے محدود ہونے اور آٹھویں جو کے سکون کا قائل تھا۔ برونو کے نزدیک کائنات لامحدود ہے کیونکہ کسی حد مطلق کے قایم کرنے کی ہر کوشش ناحق ہے۔ اور اس کائنات میں ہماری دنیا کی طرح لامحدود عالم ہیں۔ اور ہر ایک کا اپنا اپنا مرکز ہے۔ خدا اس لامحدود کائنات کی روح ہے جو اُسکے ہر نقطہ میں جاری و ساری ہے اور جس سے ہر شے زندہ ہے۔ یہی خیالات تھے جو اب برونو کے دل میں اُبھرنے شروع ہوئے۔ کوپرنیکس کے علاوہ کیوزانس اور ٹیلیسیو کا بھی اسی پر بہت اثر ہے۔ جس انداز سے اُن کے خیالات برونو کے اندر دوبارہ پیدا ہوئے وہ اچھی طرح واضح ہو جائیگا جب ہم اس کی تعلیم کے محرکات کو بیان کرینگے۔ ہم یہاں صرف

اتنا ہی کہنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے اس نئے تخیل نے اُس کو اس زمانہ کے ارسطاطالیسی فلسفہ کا مخالف کر دیا جس پر اس دور کی دینیات کا مدار تھا۔ اور اُس کا صدق و کذب دینیات کا صدق و کذب شمار ہوتا تھا۔ اگرچہ وہ شمالی اطالیہ میں وینس تک گھومتا پھرا لیکن اُس نے کسی جگہ کو مستقل سکونت کے قابل نہ سمجھا اور آلپس کو عبور کر کے سنہ ۱۵۷۹ء میں جنوا آ پہنچا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اُس کو اصلاح شدہ کلیسا کا پیرو خیال کیا گیا اگرچہ وینس میں عدالت احتساب کے سامنے اُس نے اپنے ارتداد کا انکار کیا لیکن یہ دریافت ہوا ہے کہ اُس کا نام خود اُس کے دستخط سے یونیورسٹی کے رجسٹروں میں لکھا ہوا ہے جس کے لئے یہ ایک شرط تھی کہ وہ کالوینی فرقہ کا شخص ہو۔ ایسے کاغذات بھی دریافت ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اُس نے مدرسہ فوقانیہ کے ایک پروفیسر سے بہت جھگڑا کیا اور شہر کے پادریوں سے بھی دست و گریباں ہوا۔ اُس پر خاص طور پر یہ الزام لگایا گیا کہ اُس نے پادریوں کو "ملّانے" کہا۔ اُس نے کچھ کافرانہ خیالات کا بھی اظہار کیا۔ وہ کلیسا کی جماعت سے خارج کر دیا گیا اور یہ اخراج تب تک بحال رہا جب تک اُس نے کردۂ ناصواب پر اظہار افسوس نہیں کیا۔ اس واقعہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ برونو نے کم سے کم ظاہری طور پر اصلاح شدہ کلیسا میں اپنا شریک ہونا ظاہر کیا۔ اس طرح سے کالوینیت کی مذہبی حکومت نے اپنی قوت کو محسوس کرایا اور ہمیں یقین ہے کہ برونو کا یہ تلخ تجربہ اُن تجربات سے مل کر جو ایسے پروٹسٹنٹ ممالک میں رہ کر حاصل ہوئے اُس کے اُس بڑے فتویٰ کی بنیاد ہے جو اُس نے بعد میں پروٹسٹنٹ مذہب اور خصوصاً اُس کی کالوِنی صورت کے خلاف دیا۔ برونو کو کچھ معلوم نہ تھا کہ کالوینیت کا تاریخی نتیجہ کیا ہوگا۔ اُس نے صرف اُس کے تاریک پہلو کو دیکھا اور اسی وجہ سے وہ چند مہینوں کے بعد جنوا کو چھوڑ کر جنوبی فرانس میں آگیا تولوز (Toulouse) میں جہاں اُس کی آؤ بھگت کی گئی اُس نے یونیورسٹی میں درس دینے شروع کئے اور وہ وہاں باقاعدہ پروفیسر ہوگیا اور دو سال تک اس عہدہ پر رہا۔ یہاں بھی وہ ہیئت اور ارسطو کے فلسفہ پر درس دیتا رہا۔ یہ اُس کی زندگی کا نہایت پُرامن زمانہ ہے اگرچہ یہاں بھی غالباً اُس کی جدّت پسندیوں کی وجہ سے علماء سے اُس کی لڑائی ہوگئی۔ اگر ہم کیتھولک مذہب سے برونو کے تعلق کو اچھی طرح سمجھنا چاہیں

تو یہ امر قابل غور ہے کہ ٹولوس کی سکونت ہی کے زمانہ میں اس نے کیتھولک کلیسا میں واپس آنے کے لئے تجاویز اختیار کیں اور بعد ازاں پیرس میں وہ انہیں کوششوں میں لگا رہا۔ اسے خیال ہوا کہ خانقاہ میں واپس جانے کے بغیر بھی یہ ممکن ہے کہ کلیسا سے اُس کے تعلقات اچھے رہیں۔ اُس نے کلیسا سے اپنے تعلق کو کبھی منقطع خیال نہیں کیا۔ اُس کا اعتقاد تھا کہ عیسائیت کے اساسی خیالات اُس کے نئے تصورات کے موافق ہو سکتے ہیں۔ اور اُس کا خیال تھا کہ کلیسا اعتقادات کی اُس توجیہ کی اجازت دے سکتا ہے جو اس مصالحت کے لئے لازمی ہے۔ پروٹسٹنٹ مذہب کا اس پر اچھا اثر نہ ہوا اور اسی لئے اس میں یہ آرزو پیدا ہوئی کہ جس کلیسا کو وہ چھوڑ چکا تھا اس سے پھر اتحاد پیدا کرے اگرچہ وہ محسوس کرتا تھا کہ کلیسا کو بنیادی اصلاح کی ضرورت ہے۔ لیکن ٹولوس اور پیرس دونوں جگہ کلیسا نے یہی شرط پیش کی کہ مصالحت اسی حالت میں ہو سکتی ہے کہ وہ خانقاہ میں واپس آجائے۔ اس شرط کو وہ قبول نہیں کر سکتا تھا۔ اس کی خواہش یہ تھی کہ امن و سکون اور اطمینان قلب سے وہ اپنے مطالعہ میں مشغول رہے اور خانقاہی قواعد کا جو اس کی گردن پر نہ رکھا جائے۔ برونو نے عدالت احتساب میں پیش ہو کر جو کچھ کہا اُس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کیتھولک مذہب کے ساتھ اس کا ایسا ہی تعلق تھا۔ علاوہ ازیں اُس کے اطالیہ کی طرف واپس آنے کی بھی صرف یہی توجیہ ہو سکتی ہے۔

جب ملکی جنگ کی وجہ سے جامعۂ ٹولوز میں برونو کا درس و تدریس کا کام ختم ہو گیا تو سنہ ۱۵۸۱ء میں وہ پیرس چلا گیا اور جب وہ بحیثیت معلم کے اکاڈمی میں آیا تو اس کی بہت عزت کی گئی۔ مدرسی مضامین کے علاوہ وہ فن سکون طبع کی تعلیم دیتا رہا The art of Lull جو ایک قسم کی ترتیب و ترکیب فکر تھی اور جس کے متعلق اس نے بہت سی کتابیں لکھیں اس کے سوا فن امداد حافظہ پر بھی درس دیے جس کو وہ بہت اہم سمجھتا تھا بادشاہ ہنری سوم نے اس کو اپنے دربار میں بلایا تاکہ وہ اسے اپنے خیالات سمجھائے وہ بادشاہ کا منظور نظر ہو گیا اور اس کی سفارش کی وجہ سے جب وہ سنہ ۱۵۸۳ء میں انگلستان گیا تو فرانسیسی سفیر مارکوئس کاسٹلنو (Marquis Castelnau) کے ہاں فروکش ہوا جو کتابیں اس نے لندن میں شائع کیں ان میں وہ سفیر اور اسکے خاندان

کی خوش اخلاقی اور مہمان نوازی کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ انگریز طلبا سے وہ اتنا خوش نہ ہوا وہ انھیں غیر مہذب سمجھتا تھا اور انگلستان کے علماء کی نسبت بھی اس کا یہی خیال تھا اس لئے اپنی سب سے پہلی اطالوی زبان کی کتاب La cena delle cenere میں جو لندن میں شائع ہوئی اس نے ان کے عالم اور غیر عالم سب کے خلاف نفرت کا اظہار کیا حقیقت یہ ہے کہ سب سے پہلے انگلستان میں تصور کائنات کے مصلح کی حیثیت سے دنیا کے سامنے پیش ہوا اور بقول خود اسے اب معلوم ہوا کہ سمندر کے آگے سوئی بکھیر لئے کے کیا معنی ہیں۔ برونو میں محض ان نئے تصورات ہی کے متعلق جوش اور سرگرمی نہ تھی جو رفتہ رفتہ اس کی طبیعت میں ایک واضح صورت اختیار کر رہے تھے اور جن کے اعلان کا وقت اب آگیا تھا، اس کو خود اپنی اہمیت کا بھی بڑا احساس تھا جس کا اظہار وہ کسی قدر تعلّی سے کرتا تھا اپنے ورود کے متعلق جو خط اس نے آکسفورڈ یونیورسٹی کے وائس چانسلر کو لکھا وہ قدامت پرست علماء کے علاوہ اور لوگوں کو بھی برا معلوم ہوا اس میں اس نے لکھا کہ میں خالص اور معصوم عقل کا معلم ہوں اور وہ فلسفی ہوں جو یورپ کی تمام درسگاہوں میں مشہور ہے اور جس سے صرف دہقان اور نامہذب لوگ ناواقف ہیں، جو خوابیدہ روحوں کو بیدار کرنے والا اور جہالت کو شکست دینے والا ہے جس کی نگاہیں محض تربیت عقلی پر جمی ہوئی ہیں احمق اور ریاکار جس سے نفرت کرتے ہیں دیانتدار اور سنجیدہ لوگ جس کا خیر مقدم کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ اس تعلّی کا ایک باعث اس زمانے کا مذاق بھی ہے۔ آکسفورڈ یونیورسٹی نے اپنے دروازے اس کے لئے کھول دئیے اور وہ کچھ عرصہ تک اپنے نفسیاتی اور ہیئتی نظریات کا درس دیتا رہا حیات روح کی وحدت کے متعلق اس کے خیالات کہ کس طرح وہ دنیا میں ایک ہی وقت میں اور یکے بعد دیگرے مختلف صورتیں اختیار کرتی ہے اور کائنات کی لامحدودیت اور یہ کہ زمین بجائے مرکز مطلق ہونے کے بے شمار ہمیشہ حرکت کرنے والے اجرام فلکیہ میں سے محض ایک جرم متحرک ہے اور ان میں سے کسی ایک کو حق حاصل نہیں کہ وہ مرکز ہونے کا دعویٰ کرے یہ سب تعلیم ایسی نہ تھی کہ آکسفورڈ کے مدرس اس سے حیران اور مشتعل نہ ہوتے۔ اب خطبات کو آخر بند کردینا پڑا ایک عام مناظرہ میں بھی جس میں بقول خود اس نے پندرہ مرتبہ

اپنے حریف یونیورسٹی کے کوریفین (Koryphaen) کو لاجواب کر دیا۔ اس کو خیال ہوا کہ پیشہ ور علما نے اس کے ساتھ بد اخلاقی برتی ہے اسی قسم کا واقعہ اس مناظرہ میں بھی پیش آیا جس کا تفصیلی بیان اس نے اپنی کتاب میں لکھا ہے بایں ہمہ اس میں یہ امید باقی رہی کہ انجام کار اس کے خیالات اچھے نتائج پیدا کرینگے۔ فرانسیسی سفیر کے ہاں اس نے اپنا وقت اطالوی زبان میں بہت سی کتابیں لکھنے میں صرف کیا جن میں اس نے اپنے خیالات کو نہایت کمال ولطافت سے پیش کیا ہے۔ گو اس کی زندگی بہت بیتابی اور کشمکش کی زندگی تھی تاہم اس کو وہ مسرت اعلیٰ نصیب تھی جو فطرت اہل فکر کو عطا کر سکتی ہے کیونکہ اس کو اپنے خیالات کو پوری طرح وضاحت سے ترقی دینے میں اتنی کامیابی ہوئی جتنی اس درجۂ ارتقا پر ممکن تھی۔ باوجود تمام مخالفت کے برونو کے لئے اس کا لندن کا قیام اس کے لئے مفید اور مسرت بخش تھا۔ بعض ممتاز اشخاص مثلاً فلپ سڈنی اور فلکے گراول نے اس کے ساتھ اظہار مودت کیا۔ وہ امرا سے میل جول رکھتا تھا یہاں تک کہ ملکہ الزبتھ کے دربار میں بھی اس کو باریابی حاصل ہوئی جس کو اس نے اپنی کتابوں میں (Konigin des Meeres) یعنی ملکۂ بحر کے لقب سے ملقب کیا اور اس کی بہت مدح سرائی کی ہے۔ علاوہ ازیں اپنی بعد کی تصانیف میں اس نے انگریزی قوم کے متعلق اپنی خراب رائے کو بھی کسی قدر بدلا۔ لیکن اس بات کے فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کے خیالات کو محدود اور منتخب حلقوں میں بھی اچھی طرح سمجھا گیا ہو۔ بہر حال اس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ انگلستان میں برونو کے قیام کے متعلق خود اس کے اپنے بیان کے سوا اور کہیں ذکر نہیں۔ انگلستان میں اس وقت فلسفیانہ دلچسپی کا رخ برونو سے مختلف سمت میں تھا۔ اور بعد میں بھی یہی کیفیت رہی۔ برونو کو اچھی طرح سمجھنے کا وقت بہت بعد میں آیا۔ شیکسپیر کے ناٹکوں خاصکر ہیملٹ میں برونو کے خیالات سے ملتے جلتے خیالات پائے جاتے ہیں۔ جہاں تک وہ شاعر کے خود طبع زاد خیالات نہیں ان کا ماخذ مونٹین اور دوسرے ہم عصر مصنفین ہیں۔ اپنے لندن کے قیام میں برونو کی عملی تخلیق میں حیرت انگیز ترقی ہوئی۔ علاوہ اس کتاب کے جو اس نے امداد حافظہ پر لکھی جس کے ساتھ مذکورۂ بالا آکسفورڈ کے وائس چانسلر کے نام تمہیدی خط بھی ہے اس نے یہاں پر پانچ بڑے اہم مکالمات بھی اطالوی زبان میں لکھے جنہیں

اُس نے اپنے فلسفیانہ خیالات کی تشریح کی ہے۔ پہلے مکالمہ میں اُس نے کوپرنیکس کے نظریہ پر بحث کی ہے۔ اُس کے ساتھ اپنی تائیں اور توسیع ہے۔ اُسکے بعد برونو کی تصنیف (Della Causa, Principio ed uno - علت اصول اور وحدت کے متعلق) ہے۔ جس میں اُس نے اپنے تخیلات اور مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کو پیش کیا ہے اسکو اس نے اپنے مکالمہ (Dell infinito universoe Dei Mondi - لامحدود کائنات اور عالموں کے متعلق) میں جاری رکھا ہے اور اپنے اس نظریہ کی زیادہ مفصل تشریح کی ہے کہ ایک لامحدود الہٰی اصل بے انتہا عالموں اور ہستیوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے نظری حیثیت سے اپنے خیالات کو پیش کرنے کے بعد اُس نے (Spaccio Della Bestia Trionfante) حیوان فاتح کا اخراج) میں اپنے اخلاقی فلسفہ اور زندگی کے عملی تصور کو پیش کیا ہے (Cabala Del Cavallo Pegasseo) اور (De Gl' Heroici Furori) اُس کے تتمے ہیں۔ ان تصانیف کے بہت سے حصے فکر اور احساس کی گہرائی میں ممتاز ہیں اور اُن کے انداز بیان میں ایک عملی صورت پائی جاتی ہے۔ لیکن ان کے ساتھ ساتھ ایسے حصے بھی پائے جاتے ہیں جن میں یا قدیم مدرسیت پھر ظاہر ہو جاتی ہے یا تخیل بے عنوان ہو جاتا ہے۔ یا ناقابل بیان باتوں کو بیان کرنے کی کوشش میں مصنف نطق سے برسرپیکار ہوتا ہے۔ یہ آخری بات شاید برونو کی سب سے زیادہ امتیازی خصوصیت ہے۔ اُس کے تصور کائنات کا محرک وہ انداز نگاہ ہے جو کوپرنیکس کے نظریہ سے پیدا ہوا۔ لیکن برونو نے دیکھا کہ اُس کے نتائج کس قدر دور رس ہیں اور زمین کو کائنات کا ساکن مرکز نہ ماننے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمیں کوئی حق نہیں کہ ہم کسی چیز کو بھی ساکن سمجھیں یا کہیں بھی کائنات میں حدود قائم کریں۔ مواد تجربہ کی بنا پر تصور کائنات کو قائم کرنے کی کوشش اب ایک ایسی تحریک کے ساتھ ہم آغوش ہو گئی جو انسان کو سرحد تجربہ سے پرے لے گئی۔ برونو کا یہ ایمان تھا کہ فطرت ہستی اعلیٰ کا مظہر ہے لیکن ساتھ ہی اسکو یہ بھی یقین تھا کہ اُس ہستی کا کوئی ایک اظہار یا سلسلہ اظہارات اس کی ثروت اور وحدت کو ظاہر کرنے کے لئے کافی نہیں۔ کسی اضداد کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا جبطرح کوئی الفاظ اُس کو بیان کرنے کے لئے کافی نہیں۔ کوئی خیال، کوئی عدد اور کوئی پیمانہ اُس کے لئے کافی نہیں گو فطرت ہر جگہ پیمانہ عدد اور فکر سے معین ہوتی ہے۔ وہ عملی

نقطۂ نظر کی ضرورت کا بھی اتنا ہی قائل ہے جتنا اس کے ناکافی ہونے کا۔ اپنی ایک فلسفیانہ نظم میں وہ کہتا ہے "فکر اور حواس دونوں مجھ کو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ فکر پیمائش اور شمار کا کوئی عمل اس قوت مقدار اور عدد کو ادراک نہیں کر سکتا جو ہر حد سے زیادہ وسیع ہے خواہ وہ ادنیٰ ہو یا اعلیٰ یا اوسط" لہذا عالمانہ جہل جس سے ہم نکولاس کوزانس کے فلسفہ میں واقف ہو چکے ہیں برونو کا بھی آخری فیصلہ وہی ہے لیکن وہ بہ نسبت کوزانس کے دنیائے تجربہ سے قریب تر ہے اور اس سے زیادہ دلچسپی رکھتا ہے۔ کوزانس فکر کے جوہر اور حدود کی تحقیق کو زیادہ تر خدا میں محو ہونے کا ایک ذریعہ سمجھتا ہے۔ لیکن یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ برونو خارجی دنیا کے تفکر میں گم ہو جاتا ہے۔ اس کو یقین ہے کہ کائنات کے باطن میں اور اس کے ہر نقطہ پر خدا کارفرما ہے۔ زمین و آسمان کا خارجی اور طفلانہ فرق ناپید ہو گیا ہے اور اس احساس نے اس کی جگہ لے لی ہے کہ ہستی اعلیٰ ہر جگہ موجود ہے بشرطیکہ ہماری چشم بصیرت کھلی ہوئی ہو۔ لیکن باطنی زندگی میں پھر یہی عمل شروع ہوتا ہے۔ یہاں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں اس میں بھی ایک طوفان بے ساحل ہے اور ایک لامحدود نصب العین کی سمت میں سعی پیہم ہے یہ خیال خاص طور پر (De Gl' Heroici Furori) میں پایا جاتا ہے جہاں اس کو رنگ رنگ کی نظموں اور رمز و استعارہ میں بیان کیا ہے۔ اور نفسیاتی اور اخلاقی خیالات اس میں کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ لذت اور الم ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک کو لے لیں اور دوسرے کو ترک کر دیں۔ فتح کے راستہ میں خطرہ اور تباہی کا ہونا لازمی ہے۔ خطرہ صرف خارجی ہی نہیں ہوتا وہ ہمارے باطن میں بھی پایا جاتا ہے۔ ارادہ کو دبانے کی ضرورت ہے تاکہ وہ خوب بلند ہو سکے۔ نیکیوں میں توبہ کا وہی مقام ہے جو پرندوں میں راج ہنس کا۔ برونو کے نزدیک ایک طرف علم اور صداقت اور دوسری طرف ارادہ اور مقاصد کا تعلق درد انگیز ہے۔ اس عدم تناسب اور سعی پیہم کا احساس اس کے لئے اعلیٰ ترین ہے۔ وہ کہتا ہے "اگر نصب العین تک کبھی بھی رسائی نہ ہو اور روح اپنی کوششوں کی سختیوں میں فنا بھی ہو جائے پھر بھی یہ ایک بڑی بات ہے کہ ایک ایسی آتش الٰہی ہمارے قلب میں شعلہ زن ہے"۔

برونو کو بڑی تعداد میں اپنی فطرت اور اپنی قسمت میں متناقضات ملے ایک طرف نصب العینی تمنائیں اور سرگرم تلاش علم دوسری طرف ادعائے ذات اور شہوانی خواہشات یہ تناقضات کافی مسائل آفریں تھے اور ان میں کافی چٹانیں ملتی تھیں جن سے ٹکرا کر اس کی کشتی سیرت آگے بڑھتی ہوئی فنا ہو جائے۔ قطع نظر اس کے کہ خارجی حالات اُس کی تباہی کا باعث ہوں اور یہ حالات بھی کس قدر مختلف اور پیچیدہ تھے۔ ایک مفرور رہبان ہے جو اپنی ہرزہ گردی میں پروٹسٹنٹ ممالک میں اطمینان محسوس نہیں کرتا اور جو پروٹسٹنٹ مذہب پہ اُس سے زیادہ معترض ہے جتنا وہ اُس کلیسا پر ہے جس نے اس کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا۔ یہ ایک مفکر ہے جو تمام روایتی نظامات کو ٹھکرا کر ایک نیا نظام قائم کرنا چاہتا ہے جس کی ساخت میں اُس کا فکر ہر وقت لگا رہتا ہے۔ لیکن جسے اُس کے معاصرین بالکل نہیں سمجھ سکتے۔ ایک جنوبی یورپ کا رہنے والا جو شمالی یورپ میں یوں محسوس کرتا ہے کہ گویا غربت میں غیر مہذب لوگوں میں آپڑا ہے۔

انگلستان میں دو سال بسر کرنے کے بعد برونو فرانسیسی سفیر کے ساتھ پیرس واپس آگیا جہاں اُس نے دوسری مرتبہ کیتھولک کلیسا سے مصالحت کی ایک سعی لاحاصل کی۔ اُس نے یونیورسٹی میں ایک عام مناظرہ کیا جس میں اس نے ارسطو کے فلسفہ پر حملہ کیا اور نئے نظریۂ کائنات کی حمایت کی۔ یہاں پر اس نے بڑے زور شور سے اور بڑے صاف الفاظ میں آزادیٔ فکر کی حمایت کی۔ اس مناظرہ کی دعوت برونو کی تصانیف میں سب سے زیادہ صاف اور واضح ہے (Acrotismus) جو غالباً پہلے ۱۵۸۶ء میں پیرس میں شائع ہوئی بعد میں وٹن برگ میں ۱۵۸۸ء میں) اس میں اس نے مجمل طریقہ سے اپنے اطالوی مکالمات کے نہایت اہم خیالات کو بیان کیا ہے۔ اس مناظرہ کے بعد بہت جلد وہ پیرس سے چلا گیا جس کی وجہ غالباً سیاسی پے امنی تھی۔ اس کے بعد وہ بہت سی جرمن یونیورسٹیوں میں گھومتا پھرا۔ ماربرگ (Marburg) میں اُس کو درس کی اجازت نہ ملی اور یونیورسٹی کے رکٹر سے اُس کی سخت لڑائی ہوگئی۔ جس نے اس کا نام رجسٹر سے خارج کر دیا۔ غالباً کیتھولک ہونے کی وجہ سے اس کو نکال دیا گیا۔ اسکی تصانیف

کے متعلق تو غالباً کوئی علم نہ ہوگا۔ وٹن برگ (Wittenberg) میں اس کو لکچر دینے کی اجازت مل گئی۔ اور یہاں پر اس نے دو پُرامن سال گزارے۔ اس کے بعد وہاں ایک نیا ڈیوک آگیا جس کی وجہ سے اس کو وہاں سے کنارہ کش ہونا پڑا۔ اپنے وداعی خطبہ میں اُس نے المانی علم کی تعریف کی ہے جس کے نمائندے کوزانس، پیراسلس اور کوپرنیکس ہیں۔ اور لوتھر کو بھی اچھا کہا ہے کیونکہ اس نے کلیسا کی قوت کے خلاف جنگ میں رہنمائی کی۔ ایک جدید ہرکیولس کی طرح وہ تین سرے (سربیرس) (Cerberus) کے خلاف لڑا۔ اس نے پھر اپنی بے ٹھکانا زندگی شروع کر دی کچھ عرصہ پراگ اور ہلمسٹیڈ میں رہنے کے بعد وہ فرانک فورٹ چلا گیا جہاں امن و سکون سے ایک سال اس نے سلسلۂ تصانیف میں بسر کیا جن میں ایک حد تک ناصحانہ نظموں کی صورت میں اس نے اپنی تعلیم کی باقاعدہ تشریح کی۔ لندن کی تصانیف کے برعکس یہ کتابیں لاطینی زبان میں ہیں جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ المانی علماء کے لئے مقصود تھیں۔ یہ کتابیں ایک اور وجہ سے بھی غور طلب ہیں کیونکہ ان میں برونو فطرت کے ذراتی تصور کے قریب آگیا ہے اور نئے نظام کائنات کی تشریح میں وہ دُمدار ستاروں کی راہوں کے متعلق نا تجربہ کاری کی تحقیق سے کام لیتا ہے۔ کیونکہ اُن سے اس کے ان خیالات کی تاکید ہوتی ہے جن تک وہ پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ لیکن ایسے ساتھ ساتھ ان کتابوں میں ادق اور رموزی دلائل بھی ملتے ہیں جو اس حقیقت کو واضح کرنے کے لئے خالی از دلچسپی نہیں کہ علمی مواد کی عدم موجودگی میں مشکلات کو کن کن طریقوں سے حل کرنے کی کوشش کرتے تھے برونو دیگر امور کی طرح اس امر میں بھی کیپلر سے مشابہت رکھتا ہے جس کے ہاں بڑے بڑے علمی خیالات عجیب و غریب طریقے سے رموزی تخیلات کے ساتھ مخلوط پائے جاتے ہیں۔

ابھی یہ کتابیں چھپ نہیں چکی تھیں کہ برونو کو مجبوراً فرانک فورٹ چھوڑنا پڑا اس کی کتاب (De triplici Minimo) کے دیباچے میں جو مصنف کی نگرانی کے بغیر چھاپی پڑی اس کے ناشرین نے لکھا ہے کہ ایک اچانک حادثے کی وجہ سے مصنف کو ان سے علیحدہ ہونا پڑا غالباً اس کو شہر سے نکال دیا گیا تھا ایسے کاغذات دستیاب ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فرانک فورٹ کے مجسٹریٹ اس کو

شروع ہی سے شبہہ کی نظر سے دیکھتے تھے ناشرین نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے وہاں سے نہیں گیا۔ علاوہ ازیں اس کو اطالیہ آنے کی دعوت دی گئی تھی جس کو وہ غالباً کسی حالت میں بھی رد نہ کرتا۔ ایک سونٹ میں اس نے اپنے آپ کو پروانے سے تشبیہ دی ہے جو بار بار شمع کی طرف لپکتا ہے کیونکہ وہ صداقت کے الم انگیز ہونے کے باوجود اس کی جانب کھنچا چلا جاتا ہے معلوم ہوتا ہے کہ یادِ وطن نے بھی اس میں کچھ اسی قسم کی تمنا پیدا کر دی تھی الپس (Alps) کے شمال میں اپنی تمام ہرزہ گردی کے دوران میں وہ کسی جگہ کو اپنا نیا وطن نہ بنا سکا لیکن اس مغرور راہب کے لئے مراجعت وطن خطرات گوناگوں سے لبریز تھی لیکن چونکہ یہ دعوت وینس سے آئی تھی اس لئے وہ شاید اپنے آپ کو محفوظ محسوس کرتا تھا وینس کے ایک نوجوان امیر گیووانی موسینیگو (Giovanni Mocenigo) کو جس نے برونو کی امدادِ حافظہ پر ایک کتاب پڑھی تھی کتب فروش سے معلوم ہوا کہ اس کتاب کا مصنف فرانک فرٹ میں رہتا ہے اس لئے اس کو وینس مدعو کیا تاکہ اس سے استفادہ حاصل کرے معلوم ہوتا ہے کہ اسے یہ بھی یقین تھا کہ برونو کالے علم کا بھی ماہر ہے اور وہ غالباً اسی علم کے رموز سے واقف ہونا چاہتا تھا برونو نے دعوت کو قبول کر لیا۔ فرانک فرٹ سے یک بیک رخصت ہونے کے بعد وہ کچھ عرصہ زیورچ میں ٹھیرا۔ جہاں وہ کچھ نوجوانوں کو درس دیتا رہا۔ اور یہیں سے اس نے سنہ ۱۵۹۱ء کے موسم خزاں میں الپس کو عبور کرنے کے لئے اپنا غم انجام سفر شروع کیا۔ وینس میں وہ موسینگو (Mocenigo) کو تعلیم دیتا رہا اور آخرکار اس کے گھر ہی میں رہ گیا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد اس کے شاگرد نے یہ شکایت شروع کی کہ وہ اس سے وہ تمام باتیں نہیں سیکھ رہا جو وہ سیکھنا چاہتا تھا۔ اس امیر کے ضمیر نے بھی اس کو ملامت کرنی شروع کی کہ ایک کافر کو اس نے اپنے گھر میں پناہ دے رکھی ہے۔ اپنے معرف پادری کی اطاعت میں اس نے عدالت احتساب دینی کو برونو کے متعلق مطلع کر دیا۔ اور اس کو اپنے گھر میں بند رکھا جب تک کہ وہ لوگ اس کو قید خانہ میں نہیں لے گئے۔ ۲۳ مئی سنہ ۱۵۹۲ء کو وہ عدالت کے قابو میں آ گیا۔ دوران تحقیقات میں برونو کے ہوش و

حواس باختہ ہوگئے۔ اُس نے ان عبارتوں کے خلاف احتجاج کیا جن کو متن سے اکھاڑ کر موسینگو کی رپورٹ میں اُس کی طرف منسوب کیا گیا تھا۔ اُس نے بیان کیا کہ وہ دل میں ہمیشہ کلیسا کے دین کا قائل رہا ہے گو ایک مفرور راہب ہونے کی حیثیت سے وہ اُس کے عبادات میں حصہ نہیں لے سکتا ہے اور باوجود اس کے کہ اُس نے اپنے فلسفہ میں اسی باتوں کی تعلیم دی ہے جو بالواسطہ کلیسا کے اعتقادات سے ٹکراتی ہیں آخر میں اس نے گھٹنے ٹیک کر اپنی تمام غلطیوں کی معافی مانگی اور استغفار اور کفارہ کی خواہش ظاہر کی تاکہ اُس کے بعد کلیسا اس کو پھر اپنی جماعت میں داخل کرلے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ برونو نے ان سب باتوں سے کیسے انکار کر دیا جن کی اشاعت وہ بڑے زور شور سے کر رہا تھا ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ اُس کو خود کبھی پوری طرح یہ احساس نہیں ہوا کہ کلیسا سے اس کا تعلق ناقابل علاج ہے۔ اس نے مصالحت کی جو بار بار کوشش کی وہ اس امر کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں پروٹسٹنٹ مذہب کا جو بُرا اثر اس پر ہوا اُس نے بھی اس کو پھر کلیسا کی طرف مائل کر دیا ہوگا۔ وینس میں بھی اُس نے بہت سے لوگوں کے سامنے اس خیال کا اظہار کیا تھا جنھوں نے عدالت احتساب کے سامنے اس کی تصدیق بھی کی کہ وہ ایک کتاب لکھ رہا ہے جسے وہ پاپائے روم کی خدمت میں پیش کرنا چاہتا ہے۔ اس کتاب اور اُس کے عام ادبی کارناموں کے عوض میں اس کو امید تھی کہ اُسے روما میں رہنے کی اجازت مل جائیگی۔ اُس کا یہ بھی ارادہ تھا کہ جو کتابیں وہ پہلے شائع کر چکا ہے ان کو بھی پوپ کے سامنے پیش کرے۔ اس اعتبار پر کہ اس کی خلاف ورزیاں معاف کر دی جائینگی شاید اس کا خیال تھا کہ چونکہ اس کا فلسفہ مذہب کی رموزی صداقت کو تسلیم کرتا ہے اس لئے شاید کلیسا اس فلسفہ کو برداشت کرلے خصوصاً اس لئے کہ اپنی جہالت عالمانہ کے مسئلہ کی وجہ سے وہ ایمان کی آزادانہ حیثیت کو تسلیم کرتا ہے جو فلسفہ کی گرفت سے باہر ہے۔ چنانچہ اُس نے محتسبوں کے سامنے اپنی زندگی اور اپنے فلسفہ کا بے لاگ بیان پیش کر دیا۔ اُس نے محتسبوں سے کہا کہ کلیسا جس کو روح القدس کہتا ہے وہ اُس کے نزدیک روح کائنات ہے جو کائنات کی شیرازہ بند ہے۔ کلیسا کی اصطلاح میں ما ہوت

کے بعد روحیں مطہر اور جہنم میں جاتی ہیں۔ میں فلسفیانہ اصطلاح میں یوں کہتا ہوں کہ روح غیر فانی ہے اور متواتر نئی شکلیں اختیار کرلی ہے اور یہ وہی حقیقت ہے جو تناسخ کی قدیم تعلیم میں بھی موجود ہے۔ اس لئے پومپو نازی کی طرح یہ تو نہیں کہا کہ ایک بات دینیات میں صحیح ہوسکتی ہے اور فلسفہ میں غلط وہ دو مخالف صداقتوں کا قائل نہیں تھا بلکہ ایک ہی صداقت کی دو مختلف صورتوں کو ممکن سمجھتا تھا۔ اس کو یہ احساس تھا کہ کلیسا کی تعلیم سے اس کے فلسفہ کا کچھ ایسا ہی تعلق ہے جیسا کوپرنیکس کے نظریہ سے اور اک حسی کا۔ لیکن یہ ماننا پڑیگا کہ خود اپنا مفہوم اس پر پوری طرح واضح نہیں تھا۔ اس طریقہ سے آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے کہ کس طرح اپنے بدلتی ہوئی "کیفیات" جو طبیعت کی بلندیوں اور پستیوں میں ادھر سے اُدھر ہوتا رہتا تھا کس طرح آخر میں لڑکھڑا گیا۔ اور ایک پرامن علمی زندگی کے حصول کی امید میں جس کا وہ اس ہرزہ گردی کے بعد یقیناً مستحق تھا گیلیلیو کی طرح مطلوبہ اعتقادات کا اقرار کیا بجائے اس کے کہ کلیسا کی ادعائیت کے خلاف اپنا تصور ہسپائیت پیش کرے تو ممکن ہے کہ اس سے اس کا مقصد حاصل ہوجاتا لیکن اس حالت میں وہ دنیا کی تاریخ میں ایسا شجاع شمار نہ ہوتا جیسا اب شمار ہوتا ہے۔ اس دوران میں روما کی عدالت احتساب کو اس مقدمہ کی کیفیت معلوم ہوگئی تھی وہاں سے تقاضہ ہوا کہ اس کو اُن کے حوالہ کردیا جائے۔ نہ صرف اس بنا پر کہ وہ کفر عظیم کا مجرم ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ وہ پہلے الزامات کی وجہ سے روما اور نیپلس سے بھاگ نکلا تھا کسی قدر تامل کے بعد وینس کی حکومت نے اس کو روما کے حوالہ کردیا اور اب وہاں نئے سرے سے مقدمہ شروع ہوا۔ اس مقدمہ کے کاغذات کے کچھ حصے اب ملتے ہیں۔ باقی کاغذات کسی پُراسرار طریقہ سے سجلات پاپائی سے غائب ہوگئے۔ اسی وجہ سے یہ کبھی سمجھ میں نہیں آسکا کہ برونو کیوں چھ سال تک روما کے قید خانہ میں پڑا رہا۔ صرف اتنا صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ روما کے محتسبوں نے جنہیں سے کارڈنل بلارمن (Bellarmin) نے اپنے آپکو خاص طور پر ممتاز کیا وینس والوں کی نسبت اس مقدمہ میں زیادہ سرگرمی دکھائی۔ انھوں نے برونو کی تمام تصانیف کو شروع سے آخر تک دیکھا بھالا۔ اور ان میں سے آٹھ باتوں کو کفر قرار دیکر اُن کی ایک فہرست بنالی۔ اور اس سے مطالبہ کیا کہ وہ ان کے

غلط ہونے کا اقرار کرے سر فہرست کیتھولک مذہب کے مسئلۂ عشاء ربانی کا انکار تھا۔ غالباً اس کا یہ خیال بھی کہ کائنات میں لامحدود عالم ہیں کفر خیال کیا گیا یہ خیال اس لئے ملحدانہ متصور ہوا کہ اس سے بظاہر وحی کا انکار لازم آتا ہے کیونکہ وحی تو ایک مرتبہ سے زیادہ نہیں ہوسکتی۔ اسی وجہ سے ازمنۂ متوسطہ میں دنیا کی دوسری سمت یعنی عالم زیر پا کو صحیح سمجھنا کفر خیال کیا گیا تھا۔ اس کے مقدمہ کا جو تھوڑا بہت حال ہمیں معلوم ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ پوپ نے اس سے جن غلطیوں کا اقرار اور ان سے ارتداد چاہا وہ انھیں باتوں تک محدود تھیں جن کو کلیسا ایک مدت سے باطل قرار دے چکا تھا جن اعتقادات کا کوپرنیکس کے نظریہ سے تعلق تھا ان کو نظر انداز کر دیا۔ لیکن برونو نے اس مختصر تقاضے کو قبول کرنے سے انکار کیا اور اس بات پر مصر رہا کہ وہ کسی قسم کی بدعت و کفر کا مجرم نہیں اور صرف محتسبوں نے اس کے خیال کی ملحدانہ تاویل کی ہے اور اس نے کبھی ایسے خیال کا اظہار نہیں کیا جسے وہ واپس لینے پر آمادہ ہو۔ کیتھولک مذہب سے اس کے جس تعلق کو ہم بیان کرچکے ہیں اس سے اس کے اس رویّے کی تصدیق ہوتی ہے جب اس کو سامنے موت نظر آرہی تھی اس وقت بھی وہ کلیسا کے خلاف اپنے تصورِ عیسائیت پر قائم رہا اور نہ اپنے فلسفیانہ خیالات سے منحرف ہوا اور نہ مذہبی اعتقادات سے۔ اس نے پوپ کے سامنے پیش کرنے کے لئے جواب دعویٰ لکھا۔ جو کھولا تو گیا لیکن کسی نے اس کو پڑھا نہیں۔

۹ فروری سنہ ۱۶۰۰ء کو برونو کے خلاف فتویٰ دیا گیا اس کو ذلیل اور جماعت کلیسا سے خارج کر دیا گیا اور اس کو دنیوی حکومت یعنی روما کے گورنر کے حوالے کر دیا گیا اور ساتھ ہی حسب معمول یہ منافقانہ درخواست تھی کہ اس کو ہلکی سزا دی جائے اور خون نہ بہایا جائے۔ برونو نے دھمکی آمیز لہجے میں اس کا جواب دیا "تم جو میرے خلاف فتویٰ دے رہے ہو میری نسبت زیادہ خائف ہو" اس کا مطلب یہ تھا کہ ان کو تو صداقت سے ڈر لگتا ہے لیکن خود اس کو صرف صداقت کی خاطر تکلیف اٹھانے کے خوف پر غلبہ حاصل کرنا ہے۔ جو بات وینس میں اچھی طرح اس پر روشن نہ ہوئی تھی وہ اب اس پر واضح ہوئی کہ یہ محض آزادانہ تحقیق صداقت کے حق کی حمایت کا

سوال ہے اس کے بعد اس کے قدم نہیں ڈگمگائے ۱۷ فروری سنہ ۱۶۰۰ء کو اسے کیمپو ڈی فائورا (Campo di fiora) پر زندہ جلا دیا گیا اور وہ موت کے روبرو ثابت قدم رہا اس لئے اس پادری کو پرے ہٹا دیا جو اس کو صلیب پیش کرنا چاہتا تھا اور بغیر کسی دردناک آواز نکالنے کے اس نے جان دی اسکی راکھ ہوا میں اڑا دی گئی سنہ ۱۸۸۹ء میں اس مقام پر جہاں اس کو جلایا گیا تھا اس کی یادگار میں اس کا مجسمہ کھڑا کیا گیا جس کے لئے تمام مہذب دنیا نے چندہ دیا اور اب مملکت اطالیہ کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس کے پاس اس کی تصانیف کی بہترین ایڈیشن موجود ہے۔

نشاۃ جدیدہ کے سب سے بڑے فلسفی کی زندگی اور اس کی شخصیت سے واقف ہو لینے کے بعد اب ہم اس کے فلسفہ کو مفصل بیان کرتے ہیں۔

جدید نظامِ کائنات کا قیام اور اس کی توسیع

برونو ان لوگوں میں سے ہے جو سب سے پہلے اس حقیقت سے آشنا ہو گئے کہ بڑے بڑے خیالات طویل سلسلۂ تجربات کا نتیجہ ہوتے ہیں اس کو اس امر کا یقین تھا کہ اس نے عظیم الشان خیالات کا اظہار کیا ہے لیکن ساتھ ہی وہ بخوبی واقف تھا کہ اپنے پیشرووں خصوصاً ہئیت دانوں کا وہ کس قدر منت کش ہے جن کے مشاہدات پر اسے بھروسا ہے نشاۃ جدیدہ کے زمانے میں جب کہ لوگ ابھی تک ماضی کو مصدرِ صداقت سمجھ کر پیچھے کی طرف دیکھنے پر مائل تھے جیسے کلیسا خود اس زمانے پر لگاہ جمائے رکھتا تھا جب وحی نازل ہوئی برونو نے یہ کہا کہ زمانۂ حال کے لوگ اسلاف سے زیادہ عمر رسیدہ ہیں کیونکہ ان کا تجربہ زیادہ وسیع ہے یوڈوکسس (Eudoxos) کو اتنا علم نہیں تھا جتنا ہپارکس (Hipparchos) کو تھا اور موخر الذکر کو اتنا علم نہیں تھا جتنا کوپرنیکس کو تھا اور وہ کوپرنیکس کی تعریف صرف اس لئے نہیں کرتا کہ اس نے اپنے پیشرووں کے علم کو ترقی دی بلکہ زیادہ تر اس لئے اس کا مداح ہے کہ اس کی زبردست اور بلند حوصلہ روح نے عوام الناس کے تعصبات اور حواس کے دھوکوں سے بالاتر ہو کر ایک نیا نظام کائنات پیش کیا۔ اپنی ناصحانہ لاطینی نظم میں جس کا عنوان ہے

"لامحدود اور لاتعداد عوالم" وہ کوپرنیکس کی تعریف میں چھوٹ پڑتا ہے لیکن وہ اس کو یہ الزام دیتا ہے کہ وہ بہت جلدی رک گیا یعنی پیشتر اس کے کہ اپنے تصورات کے تمام نتائج کو اخذ کرے اسی لئے اس کو ایک شارح کی ضرورت تھی جو ان تمام خیالات کو واضح کرے جو اس کے انکشاف میں مضمر تھے اور برونو کا دعویٰ ہے کہ یہ کام خود اس نے کیا۔ اس نے کائنات کی لامحدودیت کے لئے انسان کی چشم بصیرت کھول دی اور یہ بتایا کہ نہ کوئی اس کے مطلق حدود ہیں اور نہ دنیا کے طبقوں کو ایک دوسرے سے الگ کرنے والے قائم بروج ہیں اور ساری کائنات میں ایک ہی قانون ہے اور ایک ہی قوت، لہٰذا ہم جہاں کہیں بھی ہوں خدا سے دور نہیں ہو سکتے جو ہر مقام پر حاضر و ناظر اور حکمراں ہے۔ علاوہ ازیں اس کو تلاش کرنے کے لئے ہمیں اپنے آپ سے باہر جانے کی ضرورت نہیں۔ ہمارا مقصد اس وقت یہ بتانا ہے کہ کس طرح برونو نے کوپرنیکس کے نظام کائنات پر اپنی تعمیر فکر بلند کی ہم دو حیثیتوں سے اس پر نظر ڈال سکتے ہیں ایک علمیاتی حیثیت سے اور دوسرے مذہبی اور فلسفیانہ حیثیت سے قدیم نظام کائنات کا جس کی رو سے زمین کا مقام مرکزی ہے اور قائم بروج اس کے حدود واقعی ہیں کوئی حق نہیں کہ وہ حواس کی شہادت پیش کرے۔ اگر ہم ان مختلف ادراکات حسی پر غور کریں جو ہم کو حرکت کرتے ہوئے حاصل ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے تبدیل مقام کے ساتھ افق بھی برابر تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اگر ہم اس کی صحیح تاویل کریں تو ادراک بجائے یہ ثابت کرنے کے کہ کائنات میں مرکز مطلق اور حدود مطلقہ ہیں یہ ثابت کرتا ہے کہ ہر جگہ کو جہاں کہیں ہم ہوں یا جہاں کہیں ہمارا تخیل جا سکے مرکز قرار دے سکتے ہیں اور اپنی دنیا کے حدود کو متواتر بدل سکتے اور وسیع کر سکتے ہیں۔ ہمارے تخیل اور ہمارے فکر کی قابلیت بھی ادراک حسی کی شہادت کے موافق ہے کیونکہ تخیل و فکر سے ہم متواتر عدد پر عدد، مقدار پر مقدار اور صورت پر صورت کا اضافہ کر سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہماری طبیعت میں ایک ایسا میچ موجود ہے جو ہمیں کبھی حاصل شدہ مقدار سے تسکین حاصل نہیں کرنے دیتا۔ برونو کا خیال ہے کہ یہ بات کبھی متصور نہیں ہو سکتی کہ ہمارا تخیل اور فکر فطرت سے بڑھ کر ہو اور فطرت نئے نقطۂ نظر پیدا کرنے کا امکان کائنات میں کسی حقیقت کے

مطابق نہ ہو۔ ذہنی طور پر حدود مطلقہ ناممکن ہیں۔ برونو اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حقیقت میں بھی ان کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے ثبوت میں برونو علم کے اساسی شرائط پر بحث کرتا ہے۔ اس خیال کے بالکل مطابق برونو نے کہیں کہا ہے کہ اگر کائنات کی کوئی حد نہیں تو ہمیں یہ حق بھی حاصل نہیں ہے کہ ہم کائنات کو ایک معین اور مشخص کلیت تصور کریں۔

ہر اس مقام کے گرد جہاں پر کوئی ناظر کھڑا ہو ایک نئی اُفق بن جاتی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مقام کا تعین ہر حالت میں اضافی ہوتا ہے۔ زمین، چاند، زہرہ سورج وغیرہ ہر جگہ سے کائنات مختلف معلوم ہوگی۔ ایک ہی جگہ مختلف نقاط نظر سے کبھی مرکز ہو جائیگی، کبھی قطب، کبھی سمت الراس اور کبھی سمت الرجل۔ اوپر اور نیچے کوئی مطلق سمتیں نہیں ہیں جیسا کہ ایک قدیم نظام کائنات میں فرض کیا جاتا تھا۔ صرف مخصوص نقطۂ نظر سے ایسے الفاظ کے کوئی معین معنی ہو سکتے ہیں۔ جو کیفیت اضافیت مکان کی ہے وہی اضافیت حرکت کی ہے۔ حرکت کسی ایک معین نقطہ کی نسبت سے متصور ہو سکتی ہے اور اس کا مدار اس پر ہے کہ ہم اس نقطۂ ثابت کو کس مقام پر تصور کریں۔ ایک ہی حرکت زمین پر سے اور طرح کی معلوم ہوگی اور سورج پر سے اور طرح کی۔ اور اپنے آپ کو میں خیال میں جہاں کہیں بھی رکھوں میرا اپنا نقطۂ نظر مجھ کو ہمیشہ متحرک معلوم ہوگا۔ اس لئے ہمیں اس بات کا تقاضہ نہیں کرنا چاہئے کہ ساکن اور متحرک اشیاء کے فرق کے متعلق کوئی یقین مطلق حاصل ہو سکتا ہے۔ قدیم نظام کائنات میں اسی چیز کو صحیح فرض کر لیا ہے جس کے ثبوت کی ضرورت ہے یعنی یہ کہ زمین ایک مرکز قائم ہے جس کی نسبت سے ہر حرکت کا یقین ہوتا ہے۔ اضافیت حرکت سے اضافیت زمان بالتبع لازم آتی ہے کوئی علی الاطلاق باقاعدہ حرکت ہمیں معلوم نہیں اور ہمارے پاس کوئی مستند یادداشت نہیں جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ تمام ستارے زمین کی نسبت سے ٹھیک انھیں مقامات پر قائم ہیں جن پر وہ پہلے قائم تھے یا یہ کہ اُن کی حرکتیں مطلقاً باقاعدہ ہیں۔ لہذا وقت کا کوئی پیمانہ مطلق ہمیں معلوم نہیں ہو سکتا کیونکہ مختلف ستاروں پر سے حرکت مختلف معلوم ہوتی ہے اس لئے اگر حرکت کو پیمانۂ وقت قرار دیا جائے تو کائنات میں جتنے مختلف ستارے

ہیں اتنے ہی مختلف اوقات بھی ہونگے۔ تعینات مقام کی طرح بھاری پن اور ہلکے پن کے تصورات میں بھی کوئی مطلق مفہوم نہیں ہوسکتا۔ ارسطو کے نزدیک بھاری پن اشیاء کے دنیا کے مرکز کی طرف میلان کا نام ہے اور چونکہ زمین گراں ترین عنصر ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ وہ کائنات کے مرکز میں ہے۔ لیکن گرانی اور سبکی کی صفتوں کا اطلاق ہر جرم فلکی کے ذروں پر اس کُل جرم کی نسبت سے ہوسکتا ہے۔ جب کوئی بھاری چیز گرتی ہے اُس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اُس مقام پر واپس آنا چاہتی ہے جہاں اس کو سکون حاصل ہو اور جہاں وہ بہترین طریقہ سے اپنے آپ کو قائم رکھ سکے۔ سورج کے ذرات سورج کی نسبت بھاری ہیں اور زمین کے ذرات زمین کی نسبت۔ کُل کائنات کے متعلق گرانی اور سبکی کے تصورات کا اطلاق اُسی طرح نہیں ہوسکتا جس طرح حرکت اور تعینات زمان ومکان کا۔ یہ تصورات صرف کسی مخصوص جرم فلکی یا کسی خاص نظام کے اندر بامعنی ہوسکتے ہیں۔ وزن کا نظریہ کوپرنیکس کے نظریہ کے مطابق ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ برونو خاص اس پر زور دیتا ہے کہ تحفظ ذات کی وجہ سے اجزا اپنے کُل کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ کوپرنیکس بھی ہمارے تعینات کی اضافیت کا قائل ہے لیکن وہ آدھے راستہ میں ٹھہر جاتا ہے۔ یہ برونو کا کمال ہے کہ اس نے اس اصول کو ترقی دیکر اس سے وہ تمام نتائج اخذ کئے جو اُس سے لازم آتے تھے۔ برونو کے ہاں ہمیں سب سے پہلی مرتبہ کوپرنیکس کے خلاف ایک نہایت وزنی اعتراض کا جواب ملتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ زمین پر گرتی ہوئی اشیاء اُس مقام پر نہیں گرتیں جو عمودی طور پر اُس نقطہ کے عین نیچے کو ہے جہاں سے کوئی شئے گرائی گئی ہے بلکہ اس مقام سے کسی قدر مغرب میں گرتی ہیں۔ کیونکہ برونو یہ کہتا ہے کہ اگر جہاز کے مستول کے اُوپر سے ایک پتھر گرائیں تو وہ مستول کے دامن میں گریگا اس لئے کہ گرنے کے ساتھ ہی اس قوت کی وجہ سے جو اُس میں منتقل ہوئی ہے وہ جہاز کی حرکت میں حصہ لیتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ پتھر جہاز کے باہر کسی مقام سے گرایا جاتا تو وہ کسی قدر ہٹ کر گرتا۔ برونو یہاں ایک بڑے اہم خیال کی طرف راجع ہوتا ہے اور یہ وہی خیال ہے جو بعد ازاں گیلیلیو کے لئے قانون جمود کے انکشاف کا محرک ہوا۔ برونو کے نظریہ میں اصول اضافیت کے ساتھ ایک اور

اصول بھی پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ فطرت ہر جگہ اصلاً واحد اور یکساں ہے۔ یہاں کے اضافات سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ کائنات کے اور مقامات میں بھی اسی قسم کی نسبتیں پائی جاتی ہیں بچپن کے تجربہ کی وجہ سے اس نے یہ اسلوب فکر اختیار کیا۔ نولا کے نزدیک سکاڈا (Cicada) کی پہاڑی سے جو اس کے پاؤں کے نیچے جنگل اور انگورستان سے بھری ہوئی تھی اس نے دور وسوویس کی طرف نگاہ اٹھائی جو اُسے نہایت چھوٹا ذلیل اور بے برگ وثمر دکھائی دیا لیکن ایک مرتبہ جب وہ وسوویس جا پہنچا تو اس نے دیکھا کہ دونوں پہاڑیوں کی کیفیت بالکل برعکس ہے اب وسوویس بلند اور پُر درخت معلوم ہوا اور سکاڈا پست اور کف دست۔ یہی اصول جو اس کے لئے اس بات کا محرک ہوا کہ کوپرنیکیت کو کائنات کی لامحدودیت کے مفروضہ سے ثابت کرے اور اس سے وسیع نتائج اخذ کرے اسی اصول نے اس کو اس مفروضہ کی طرف رہنمائی کی کہ جہاں پر ہمیں اس کے خلاف کوئی تجربہ نہ ہو وہاں یہی فرض کرنا چاہیئے کہ وہاں بھی مماثل اضافات پائے جاتے ہیں۔ وہ دیگر اجرام فلکیہ کو بھی زمین کی طرح قیاس کرتا ہے اور دوسرے نظامات کو بھی نظام شمسی کے مماثل سمجھتا ہے۔ اور اس طرح ثابت ستاروں کو سورج کی طرح سمجھتا ہے جن کے گرد سیارے حرکت کرتے ہیں۔ اس حقیقت کے خلاف فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ایک ہی قوت ہر جگہ عمل پیرا ہے۔ لیکن اس حالت میں کوپرنیکس کو حق حاصل نہیں تھا کہ وہ عام خیال کی پیروی کرے اور تمام ستاروں کو زمین سے ہم فاصلہ سمجھے اور یہ خیال کرے کہ وہ سب ایک ہی برج میں واقع ہیں۔ شاید بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُن کا فاصلہ ہم سے اور ایک دوسرے سے یکساں رہتا ہے۔ دور کے جہاز غیر متحرک معلوم ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ وہ بڑی سرعت سے چل رہے ہوتے ہیں۔ اس امر کے تعین کے لئے کہ آیا ثوابت کا بھی یہی حال ہے سالہائے دراز تک مشاہدات کرنے کی ضرورت ہے لیکن شاید ایسا مشاہدہ ابھی شروع بھی نہیں ہوا لیکن ان مشاہدات کے ابھی تک آغاز بھی نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس پر لوگوں نے سائل یقین کر لیا کہ ثوابت کبھی اپنا مقام نہیں بدلتے نہ ہماری نسبت سے اور نہ ایک دوسرے کی نسبت سے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فطرت کی "بے طرفی" کا اصول

(جسے جدید اصطلاح میں اصولِ واقعیت کہتے ہیں) اضافیت کے اصول کی طرح جس سے یہ ماخوذ ہے نتیجہ خیز ہے کیونکہ یہ نئی تحقیقات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ نظری اور ذہنی وجوہ کو تجربے سے ثابت کرنے کی ضرورت کا احساس برونو میں اس سے بہت زیادہ ہے جتنا عام طور پر اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے "اگر وہ تمام مشاہدات نہ ہوں جو اکھٹے کئے گئے ہیں تو ہم کیا سوچ سکتے ہیں۔" صرف لامحدودیت کا خیال ہی اس پر ہر وقت سوار نہیں تھا۔ اس نے معقول تنقید کے ذریعے سے یہ بتانے کی کوشش کی کہ قدیم نظریۂ کائنات کن مفروضات پر قائم ہے اور دوسرے مفروضات کو پیش کرنا کس قدر جائز اور فطری ہے اس کا خیال ہے کہ بارِ ثبوت ان لوگوں پر ہے کہ جو کائنات کے محدود ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں کیونکہ تجربہ تو ہمیں یہی بتاتا ہے کہ جہاں کہیں بھی ہم جائیں ہمارے بڑھنے کے ساتھ حدود بھی بدل جاتے ہیں اور اس کی کیا وجہ ہے کہ کائنات آٹھ برجوں سے آگے نہ ہو جیسا کہ ابھی تک کوپرنیکس کا بھی خیال تھا اور نواں اور دسواں برج کیوں نہ ہو اور اس سے زیادہ کو کیا مانع ہے ہمارے ادراک کے محدود ہونے سے ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ ہم کائنات کو بھی محدود سمجھیں برونو کی خوبی یہ ہے کہ اس نے جدید نظریۂ کائنات کے خیال میں بڑی قوت صرف کی اور تفصیل میں اس کی تصدیق چاہی۔ اس لحاظ سے اس کی تعلیم ایک طبع نادر کی پیش بینی سے زیادہ وقعت رکھتی ہے اس کی علمیاتی اساس کی ایک دائمی اہمیت ہے بایں ہمہ اس امر کا انکار نہیں ہو سکتا کہ جس جوش اور سرگرمی سے وہ اپنے خیال پر قائم رہنا چاہتا تھا اس کی وجہ سے اکثر امور میں جتنے یقین سے وہ اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے اس کا حق اسے حاصل نہ تھا۔ لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جس جوش سے وہ کام کرتا تھا اور رکاوٹوں پر غالب آنے کے لئے جس کی ضرورت تھی وہ اس کو منزلِ مقصود سے بہت آگے لے جاتا تھا۔

جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں تعینات مکانی کی اضافیت کو ثابت کر کے برونو نے عناصر کے اس قدیم نظریہ کا قلع قمع کر دیا جس کے مطابق گرانی یا سبکی مختلف عناصر کے صفات مطلقہ ہیں اور کائنات میں ہر عنصر کا فطری مقام معین ہے۔ برونو کے نظریے کے مطابق کائنات کے آسمانی اور زمینی حصوں کی تقسیم بے معنی ہو گئی اور

اس کے ساتھ یہ تعصب بھی جاتا رہا کہ آسمان میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا۔ برونو خاص طور پر بروج ثابتہ کے خیال کو باطل قرار دینا چاہتا تھا وہ کہتا ہے کہ یہ یقین زمین کو مرکز مطلق قرار دینے کا نتیجہ تھا جب ہم اچھی طرح سے سمجھ لیں کہ ہر جرم فلک ایک طرح سے مرکزی حیثیت رکھتا ہے اور زمین کی طرح فضا میں آزادی سے حرکت کر سکتا ہے تو بروج ثابتہ میں یقین کرنے کی ضرورت ناپید ہو جاتی ہے اور سوال یہ ہے کہ اجرام فلکیہ کو حرکت کرنے کے لئے خارجی قوتوں کی کیا ضرورت ہے؟ کائنات کی دیگر مخلوق کی طرح ہر جرم فلک کے اندر ایک باطنی تہیج حرکت ہے جو اس کو آگے کی طرف لے جاتا ہے ہر جرم فلک اور ہر چھوٹی دنیا کے اندر ایک مصدر حیات و حرکت ہے اور مکان وہ ایتھری فضا ہے جس کے اندر ہمہ گیر روح کائنات عمل پرداز ہے اس لئے مختلف طبقوں کو حرکت میں لانے کے لئے مخصوص ارواح بروج کی ضرورت نہیں۔ دمدار ستاروں کی ماہیت کے متعلق ٹائیکو براہے نے جو تحقیقات کی تھی اس سے برونو کے خیال کی تائید ہوتی تھی اس نے اپنی لاطینی "نظم لامحدود اور بے شمار عالموں پر" شاید اس غرض سے لکھی کہ اس میں بتائے کہ کیسے ان تحقیقات سے اس کے ان خیالات کی تائید ہوتی ہے جن کا استناج اس نے دوسرے دلائل سے اپنے اس اطالوی مکالمے میں کیا تھا جس کا عنوان ہے "لامحدود کائنات اور عوالم پر" وہ یہاں ڈنمارک کے محقق کو اپنے زمانے کا سب سے بڑا اہمیت والا قرار دیکر اس کی مدح سرائی کرتا ہے کیونکہ اس نے ان بروج ثابتہ کو غلط قرار دیا جن کے متعلق خیال تھا کہ طبق بر طبق ہماری دنیا کو اپنے اندر لئے ہوئے ہیں دمدار ستارے تو ان بروجوں کو چیرتے ہوئے نکل جاتے جن کے متعلق خیال تھا کہ یہ بلور کے بڑے بڑے کرے دنیا کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں ۔

برونو کے یہ تمام خیالات جدید نظام کائنات کی علمیاتی اساس قرار دئے جا سکتے ہیں۔ اب ہم اس کی مذہبی اور فلسفیانہ اساس کو بیان کرتے ہیں۔ یہ خدا کی لامحدودیت کے تصور سے ماخوذ ہے اور اس تصور کو برونو نے شروع ہی سے لاریب سمجھا اور اس کے متعلق وہ آسانی سے یہ بھی فرض کر سکتا تھا کہ اس کے پڑھنے والے اور مخالف سب اس کے قائل ہیں گو اس کے تضمنات اور نتائج صاف طور پر ان کے

ذہن میں نہ ہوں۔ برونو کو یہ ایک تناقض معلوم ہوتا تھا کہ علت لامحدود کا معلول لامحدود نہ ہو۔ اگر خدا جس کی اصلی وحدت کائنات کے تمام مظاہر کو شامل ہے لامحدود ہے تو کائنات کو بھی جو خدا کے جوہر کا مظہر ہے لامحدود ہونا چاہئے۔ کوئی قوت اپنے آپ کو محدود نہیں کرتی۔ لامحدود قوت کے مقابلہ میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوسکتی جو اس کو محدود کرسکے۔ اگر خدا اصل خیر متصور ہوتا ہے تو کیا ہمیں لازماً یہ فرض کرنا نہیں پڑتا کہ اس کے ہر مظہر میں خیر ممکن موجود ہوگی۔ کیا ہم خدا کو حاسد یا بخیل تصور کریں؟ کمال لامحدود لازماً اپنے آپ کو مخلوقات لامحدود اور عوالم بے شمار میں ظاہر کریگا۔ یہ جائز نہیں ہے کہ ہم خدا کی طرف ایک ایسی قوت یا ایک ایسے امکان کو منسوب کریں جو بالفعل موجود نہ ہو۔ امکان اور حقیقت کا فرق صرف محدود مخلوق کے لئے صحیح ہے اور خدا پر ہرگز اُس کا اطلاق نہیں کرنا چاہئے ورنہ دو خدا ہو جائینگے ایک خدائے ممکن اور ایک خدائے حقیقی یا خدائے فاعل۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہونگے۔ یہ تحدیدی نظریہ خدا کی وحدت کا منافی ہے۔ یعقوب بوہمے جیسا ہم اوپر دیکھ چکے ہیں اس تحدید سے خائف نہ تھا اُس کے مذہبی اور فلسفیانہ تخیلات کئی مقامات پر برونو کے خیالات سے مشابہ ہیں۔ اُس کے لئے بھی جدید تصور کائنات اہمیت رکھتا تھا لیکن بوہمے کو نقص و شر کے مسئلہ سے بحث تھی۔ کائنات کا باہمی رابطہ اُس کے مدنظر نہ تھا برونو کی فلسفیانہ مذہبی دلیل خود اُس کی اپنی پیدا کی ہوئی نہ تھی جیسا اُس نے خود بھی ذکر کیا ہے اس دلیل کا قائم کرنے والا پیٹرو منزولی (Pietro Manzoli) فرارہ کا رہنے والا تھا۔ جس نے اپنا نام پلنجنیس (Palinge) قرار دیکر ایک لاطینی نا صحانہ نظم شائع کی جس میں اُس نے کائنات کی لامحدودیت کی تعلیم دی گو اُس کا نظام کائنات کا وہی روایتی تصور ہے جس میں بروج ثابتہ پائے جاتے ہیں لیکن ان آٹھ بروجوں کے علاوہ پالنجنیوس ایک لامحدود اور غیر مادی عالم نور کو بھی پیش کرتا ہے۔ برونو کی کیارٹ فکر پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا کہ اُس نے پہلے مفکرین سے فائدہ اٹھایا مثلاً پالنجنیوس، کوزانوس کوپرنیکوس اور قدیم ذراتی (Antomists) ہر حالت میں اس نے ان لوگوں کے افکار کو زیادہ اچھی طرح مرتب و مسلک کیا ان میں زیادہ توافق پیدا کیا اور اُن سے زیادہ وسیع تجربہ کی اساس پر اُن کو قائم کیا ہے کہ

برونو کو یوں معلوم ہوتا تھا کہ جیسے اس نے تب تک آزادی سے سیر کر سانس نہیں لی جب تک کہ کائنات کے حدود و لامحدودیت میں ناپید نہیں ہو گئے اور بروج ثابتہ فنا نہیں ہو گئے۔ اب سورج کی پرواز میں کوئی حد حائل نہ رہی۔ اور کوئی قدغن ایسی نہ رہی جہاں سے آگے بڑھنا ممنوع ہو۔ پرانے اعتقادات جس زندان تنگ میں انسانوں کی ارواح کو بند کر رکھا تھا اب اُس کے دروازے کھل گئے اور حیات نو کی تازہ ہوا اسمیں داخل ہو گئی۔ اُس نے ان خیالات کو کچھ سانٹوں میں ادا کیا ہے جو کائنات لامحدود کے مکالمہ سے پہلے آتے ہیں۔ حقیقت کی وہ تصویر جس کے بنانے میں اُس کا خیال سرگرم اور ان تھک کوشش کرتا رہا۔ اس کے لئے ایک علامتی اہمیت رکھتی تھی۔ اس کے لئے خارجی لامحدودیت باطنی لامحدودیت کی علامت تھی۔ ہر علامتیت کی بنیاد ایسی مستحکم نہیں ہوتی تو

اساسی فلسفیانہ تصورات

بحیثیت ایک مفکر کے برونو کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے جدید نظام کائنات کی بنیاد انسان کے تفکر اور ادراک حسی کی فطرت پر رکھی۔ اور اس نظام کائنات کو وسیع کر دیا اور یہ ثابت کیا کہ اس توسیع کی ضرورت ہے۔ اُس کے مہمات افکار ذہنی کے بنیادی اصول اُس کے نظام کائنات کے ساتھ بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ برونو کی لاطینی تصانیف کا مفصل مطالعہ کر کے اور اُس کی اطالوی زبان کی کتابوں سے مقابلہ کرنیکے بعد فیلس ٹوکو Felicetocco نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ برونو کے بنیادی فلسفیانہ تصورات کے متعلق تین منزلیں قابل امتیاز ہیں۔ پہلی منزل میں وہ نو فلاطونیوں کے قریب ہے کیونکہ وہ کائنات اور علم انسانی دونوں کو ہستی الٰہی کا اجرا سمجھتا ہے۔ یہ منزل فکر اُس کی تصنیف De Umbris Idearum "اظلال تصورات" میں خاص طور پر منعکس ہوتی ہے۔ دوسری منزل میں وہ خدا کو ایک لامحدود جوہر سمجھتا ہے جو مظاہر کے تغیرات میں باقی رہتا ہے اور تمام تضادات وجود کی وحدت ہے۔ اُسکے

اطالوی مکالمات جو لندن میں شائع ہوئے اور جو اس کی سب سے اہم تصانیف ہیں اسی منزل میں لکھے ہوئے ہیں۔ تیسری منزل میں وہ لامحدود ذرات یا مونادات (Monads) کو مظاہر کی اصل قرار دیتا ہے لیکن اپنے اس خیال کو ترک نہیں کرتا کہ ایک واحد جوہر تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ یہ منزل اُس کی لاطینی ناصحانہ نظم سے ظاہر ہوتی ہے جو فرانک فرٹ میں شائع ہوئی۔ اور خاصکر (De Minimo) میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ میں برونو کے فلسفیانہ ارتقاء کے متعلق خصوصاً آخری دس سالوں میں جو اُس نے آزادی سے بسر کی مفصلۂ بالا خیال کی تصدیق کرسکتا ہوں خاص کر جب کہ اس امر پر کافی زور دیا جائے جس کی طرف ٹوکو (Tocco) نے بھی اشارہ کیا ہے کہ برونو خود ان عبورات اور اختلافات سے آگاہ نہیں تھا۔ تاہم بہت سی تفصیلی باتیں ایسی ہیں جن کی تاویل میری رائے میں اُس سے مختلف ہوسکتی ہے جو برونو کے ان نکتہ رس اطالوی محقق نے کی ہے ۔

برونو شروع میں افلاطونی تھا۔ اس حیثیت سے اُس کا یہی خیال تھا کہ ہر جز کی اصل ایک تصور سرمدی ہے جو خدا کے جوہر کا ہم ذات ہے۔ ہمارے علم کا کام یہ ہے کہ وہ محسوسات کی مخلوط کثرت سے نکل کر اُس وحدت تک پہنچے جو تمام اشیاء کی تہ میں پائی جاتی ہے خواہ ہمارا بہترین علم الٰہی تصورات کا ایک سایۂ بے مایہ ہی ہو۔ لیکن ایک بڑے اہم نکتہ میں برونو افلاطون سے الگ ہوجاتا ہے۔ برونو واضح طور پر یہ کہتا ہے کہ جن تصورات کے ذریعہ سے ہم حواس کی مخلوط کثرت سے باہر نکل جاتے ہیں وہ محض تصورات کلیہ کا ایک تدریجی سلسلہ نہیں بلکہ مظاہر کے اصلی تعلقات کو ظاہر کرنے والے ہیں۔ انھیں کے ذریعہ سے اجزا کی کثرت بے صورت کے بجائے ہمیں ایک کلیت مربوط و مصور حاصل ہوتی ہے ۔ اس طرح سے اجزا ایسے قابل فہم ہوجاتے ہیں جیسے وہ الگ الگ کبھی نہیں ہوسکتے تھے جس طرح ہاتھ صرف بازو کے ساتھ بامعنی ہوتا ہے اور پاؤں ٹانگ کے ساتھ اور آنکھ سر کے ساتھ اسی طرح جزو کی ماہیت تصور کل سے واضح ہوتی ہے۔ وحدت اعلیٰ جو علم کا نصب العین ہے وہ کوئی تصور مجرد نہیں بلکہ حقیقی قانون ربط ہے جو جزئی مظاہر کا مایۂ وجود ہے اور اُن کو قابل فہم بناتا ہے۔ برونو نے یہاں

ایک ایسے خیال کا اظہار کیا ہے جو مختلف صورتوں میں فلسفۂ جدید کی تمام تاریخ میں پایا جاتا ہے۔ فلسفۂ قدیم کی تمام تر توجہ تصور یا صورت کی طرف منعطف تھی اور فلسفۂ جدید زیادہ تر قانون کی طرف راغب ہے۔ قانون کے مطابق ہستی کا ارتباط وہ بنیادی حقیقت ہے جس کا تحقق فلسفۂ جدید کا مقصود ہے برونو نے اس خیال کو صرف اپنی تصنیف اظلال تصورات میں سرسری طور پر بیان کیا ہے۔ اس لئے زیادہ تفصیل سے اس پر بحث نہیں کی کیونکہ اس کا مقصد زیادہ تر اس خیال کا یادداشت کیلئے مفید ہوتا ہے۔ تصورات کو زیادہ اچھی طرح یاد رکھنے کے لئے وہ اس بات کا مشورہ دیتا ہے کہ ہمیں چاہئے کہ ان کو اسی طریقہ سے ایک دوسرے کے ساتھ مربوط کریں جس طرح سے وہ مظاہر حقیقت میں مربوط ہیں جو ان تصورات کی اصل ہیں۔ اس رابطہ سے یادداشت اور تصورات کے عملی اطلاق دونوں میں آسانی ہوگی اس طریقے سے یہ سمجھنا دشوار نہیں ہے کہ کس طرح برونو اس تصور تک پہنچا جس کی تشریح اس نے اطالوی مکالمات میں کی ہے اور جو نئے نظام کائنات کے منطقی نتائج سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ پہلی منزل میں بھی اس کو اسی اصل باطنی کی تلاش تھی جو افراد اشیا کے حقیقی تعلق اور خود اشیا کی فطرت کی تہ میں پائی جاتی ہے شروع ہی سے اس کا حل یہ ہے کہ مصدر حیات نہ باہر ہے اور نہ اوپر بلکہ اندر ہے۔

اس مکالمے میں جس کا عنوان "علت اصل اور وحدت" ہے برونو کے اس اساسی خیال کی مکمل صورت ملتی ہے شروع ہی سے اس کی کوشش یہ تھی کہ من حیث المجموع کائنات کا ایک تصور قائم کیا جائے کہ وہ باطنی قوتوں سے متحرک ہوتی ہے اور جس میں تمام اشیا باہم مربوط ہیں اور یہ اسی جوہر کا اثر ہے جو اصل لامحدود میں پایا جاتا ہے اور جو ہمارے فکر کا انتہائی کمال ہے علت اور اصل میں امتیاز کرنے سے برونو کا مقصد یہ ہے کہ وحدت لامحدود کو بعض اوقات ان تمام مظاہر کی ضد قرار دے سکتے ہیں جو اس سے صادر ہوتے ہیں، اس حالت میں وہ اس کو علت کہتا ہے۔ اور بعض اوقات اس وحدت سے اس کی مراد وہ روح ہے جو مظاہر کی کثرت میں جاری و ساری ہے اس حالت میں اس کو اصل یا روح کائنات کہتا ہے۔ پہلی صورت میں ہمارے فکر کی رسائی اس تک نہیں ہو سکتی اس لئے اس پر ایمان لانا

پڑتا ہے پس فلسفی اور ایمان دار اہل دینیات میں یہ فرق ہے کہ دینیات والا خدا کو اپنے سے اوپر اور اپنے سے باہر تلاش کرتا ہے اور فلسفی اسے فطرت کے اندر ڈھونڈتا ہے۔ برونو کے نظام کائنات کی بحث میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ بڑے زور سے اس امر کا دعویٰ کرتا ہے کہ علت کی لامحدودیت سے معلول کی لامحدودیت بالتبع لازم آتی ہے معلول کی لامحدودیت کی وجہ سے وہ ادراک کی گرفت میں نہیں آسکتا اس لئے خدا کا جو علم بھی ہمیں حاصل ہو ناقص ہے خواہ ہم اسے کائنات کی اصل یا روح رواں کہیں۔ جو علم ہمیں حاصل ہے اس کا امکان بھی اسی وجہ سے ہے کہ ہم میں بھی وہی روح ہے جو کائنات کی تمام اشیا میں ہے نیا نظریۂ کائنات یہ ثابت کرتا ہے کہ اپنے آنا سے بالکل باہر خدا کے مقام کو تلاش کرنا محض دھوکا ہے اور یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا کو ہمیں اپنے باطن نفس میں تلاش کرنا چاہیئے" وہ ہم سے خود ہماری نسبت قریب تر ہے" خدا جس طرح تمام فطرت کی روح ہے اسی طرح وہ ہماری روح کی روح ہے۔

برونو کے نزدیک روح کائنات ایک ایسی اصل ہے جو اشیا کو متحد اور مرتب کرتی ہے، مکان کے نزدیک ہے جو خالی نہیں ہے بلکہ لامحدود اثیری فضا ہے اسکے ذریعے سے افراد اشیا میں باہمی تعامل واقع ہوتا ہے جس طرح مکان اجسام کو مانع نہیں بلکہ خود اسی سے اشیا کا باہمی تعلق ممکن ہوتا ہے اسی طرح روح کائنات جو تصورات کی حامل ہے خارج سے باطن پر عمل نہیں کرتی اور نہ وہ اشیا سے خارج ہے بلکہ وہی ان کی فطرت کا قانون ہے۔ وہ ایک صناع ہے جو اپنے اندر سے فطری مظاہر کی صورتیں پیدا کرتا اور ان کو ڈھالتا ہے۔ یہ کوئی ایسی روح نہیں ہے جو باہر سے دنیا کو حرکت دے بلکہ یہ خود حرکت کی اصل ہے۔ ہر مقام پر اور ہر ذرہ میں روح کائنات جزئی طور پر نہیں بلکہ کلی طور پر عمل کرتی ہے۔ کائنات کی کلیت تو اس کے اجزا میں نہیں پائی جاتی لیکن روح کائنات ہر جزو میں بطور کل موجود ہے۔ ہر شے میں ایک باطنی محرک، ایک قوت حیات اور ایک ارادہ پایا جاتا ہے جو اشیا کو ان راستوں پر چلاتا ہے جن سے اُن کا تحفظ ذات ممکن ہوتا ہے۔ اسی باطنی تہیج کی وجہ سے لوہا مقناطیس کی طرف کھنچتا ہے اور اسی کی وجہ سے پانی کا قطرہ تمام زمین کی طرح گول ہو جاتا ہے کیونکہ

اسی صورت میں اجزا بہترین طور پر مجتمع رہ سکتے ہیں۔ حرکت کی یہ اصل باطن جس کے ذریعہ سے روح کائنات ہر ہستی میں اپنا ثبوت دیتی ہے برونو کے نزدیک قدیم فلسفۂ فطرت کی خارجی محرک قوتوں سے ایک علیحدہ چیز ہے۔ اور اسی لحاظ سے ایک ترقی یافتہ تصور ہے کہ اس میں خارجی قوتوں کو رد کر دیا گیا ہے کیونکہ باطنی علتیں کافی سمجھی گئی ہیں اس سے قانون جمود کے انکشاف کے لئے راستہ طیار ہو جاتا ہے جس کی طرف برونو نے اپنے مکالمات میں اشارہ کیا ہے۔ لیکن اُس کے نزدیک جیسا بیان مذکورہ بالا سے واضح ہو چکا ہوگا وہ ایک بذاتہٖ عمل کرنے والی اصل ہے۔ اُس کی فطرت کا تقاضا اُسے تحفظ ذات اور ارتقاء کی طرف لیجاتا ہے۔ مقصدیت اور میکانیت اس تصور میں متحد ہو جاتے ہیں۔ مختلف ہستیاں اور عوالم اصل باطنی سے اس انداز سے متحرک ہوتے ہیں کہ اُن کی ہستی محفوظ رہتی ہے اور نظام کائنات کسی حالت میں تباہ نہیں ہوتا۔ فطرت کی ہیئتیں اور اس کی قوت فاعلہ کے مواخذ مختلف نہیں بلکہ ایک ہی ہیں۔ اپنی لاطینی ناصحانہ نظم De Immenso میں برونو نے زیادہ اتقان سے یہ بتایا ہے کہ فطرت میں کس طرح مقصدیت اور میکانیت کی وحدت پائی جاتی ہے۔ عناصر کی وہ ترکیبیں جو مطابق مقصد نہیں ہوتیں جلدی فنا ہو جاتی ہیں عناصر کے ہیجان پیہم سے آخر کار ایسے مرکبات بھی پیدا ہو جاتے ہیں جو عرصہ ہائے دراز تک اپنے وجود اور قوت کو قائم رکھ سکتے ہیں اسی طریقہ سے اس امر کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ کس طرح مدت مدید تک قائم رہنے والے نظامات کائنات پیدا ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ اس توجیہ سے برونو زمانۂ قدیم کے ذراتیوں کا ہم خیال ہو جاتا ہے جو اسی قسم کے خیالات رکھتے تھے جیسے لوکریٹیوس Lucrituis کی ناصحانہ نظم سے ظاہر ہوتا ہے تاہم اُس کو پکا یقین ہے کہ الٰہیت اور ربوبیت اس انداز فکر سے خارج نہیں ہوتی۔ اُس کے نزدیک فطرت کی ہردم نئی اور انجام کار کامیاب کوششیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ ان میں ایک ارادہ کا ہادی پایا جاتا ہے۔ برونو کی یہ خصوصیت امتیازی ہے کہ وہ افلاطونی تصوریت کو فطرت کے موجودیتی تصور کے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے۔ اپنے ارتقائے فکر کی پہلی منزل میں جب اُس نے اظلال تصورات لکھی ہے اس نے فطرت کے باہمی ربط میں اس

تصورِ وحدت کو دریافت کیا۔ لیکن اُس کے بعد اُس نے اور آگے قدم بڑھایا اور تنازع للبقا میں اُن کو وہی تصور دستیاب ہوا۔ برونو نے قوتِ باطنی پر جو زور دیا ہے اُس کی وجہ سے اُس کے تصورِ فطرت میں ایک شاعرانہ انداز پایا جاتا ہے۔ کہیں کہیں اُس کا اندازِ خیال خالص علمی ہو جاتا ہے لیکن اُس کی یہ خواہش کہ اُس کو ہر جگہ وہی محرکات نظر آئیں جو خود اس کے اندر پائے جاتے ہیں اس خالص علمی کوشش میں مانع ہوتی تھی۔ اُس نے ایسے خیالات کا اظہار کیا ہے جو میکانکی فطری سائنس کے قیام کے بعد بھی خالی از دلچسپی نہیں اگرچہ وہ اکیلے اس کے قیام کا باعث نہ ہو سکتے۔ جن مقامات میں وہ فطرت کے میکانکی تصور کے قریب آجاتا ہے خاص طور پر اُس کا یہ بیان قابلِ غور ہے کہ حرکت فی المکان تمام تغیرات کی اصل ہے۔ فطرت کی تمام جدید سائنس اسی اساس پر قائم ہے ؎

برونو کے فلسفہ میں ارسطو اور افلاطون کے صورت اور مادہ کے فرق کے مخالف ہونے کی وجہ سے موجودیت کا رنگ پایا جاتا ہے۔ صورت و مادہ کی تمیز سے صورِ وہمی اور خیالی چیزیں بن جاتی ہیں۔ اور مادہ محض انفعالی اور بے اثر اصل رہ جاتا ہے۔ قدیم یونانی طبیعیئین کی پیروی میں اور شاید پیراسلس سے بھی متاثر ہو کر برونو نے بقائے مادہ کا مسئلہ پیش کیا۔ بیج میں سے شاخ اور پتے نکلتے ہیں اُنہیں سے بالیاں نکلتی ہیں بالیوں سے روٹی بنتی ہے، روٹی سے کیلوس، کیلوس سے خون، خون سے نطفہ، نطفہ سے جنین، جنین سے آدمی، آدمی سے لاش اور لاش سے پھر مٹی۔ اسی طرح مادہ کا تغیر پیہم جاری رہتا ہے اور صورت کی تبدیلیوں میں مادہ باقی رہتا ہے۔ اور جو صورتیں یہ مادہ خاص حالات میں اختیار کرتا ہے وہ کہیں باہر سے نہیں آتیں بلکہ اس کے اندر ہی سے پیدا ہوتی ہیں۔ صنعت مادہ کی ترکیب اور تحلیل سے مختلف صورتیں پیدا کرتی ہے۔ برخلاف اس کے فطرت اپنی صورتیں اسی شے کے ارتقا سے بناتی ہے جس کے میلانات اُس کی اپنی طبیعت میں پائے جاتے ہیں۔ جو اس کی اصل کے اندر مضمر ہے اسی کو وہ کھول کر پیش کرتی رہتی ہے۔ مادہ ذلیل و حقیر ہونے کے بجائے ایک الٰہی شے ہے۔ اُم الاشیا ہے اور خود فطرت ہے۔ برونو کہتا ہے کہ مادہ کی اہمیت اور مبدئیت کے خیال نے

کچھ عرصہ تک اس میں یہ رائے پیدا کر دی کہ صورتیں فطرت میں معرض خارجی اور آنی جانی ہوتی ہیں۔ اس وقت غالباً اس پر ٹیلیسیو کے فلسفۂ فطرت کا اثر تھا تاہم اس نے دیکھا کہ ایک ایسی سرمدی اصل کی ضرورت ہے جس سے صورتوں کی توجیہ ہو سکے صورت اور مادہ فعلیت اور انفعال اصل میں جوہر اشیاء میں متحد ہونے چاہئیں۔ فعلیت الہٰی کو اپنے سے باہر مادہ کی تلاش میں نہیں جانا پڑتا نہ ہی مادہ کو حرکت دینے کے لئے کسی خارجی محرک کی ضرورت ہے۔ برونو کے ہاں جوہر کی دو قسمیں ہیں جنھیں کبھی وہ صورت اور مادہ کہتا ہے اور کبھی روحانی اور مادی جوہر۔ وہ دونوں ازلی اور ابدی ہیں۔ روح کائنات کو سرمدی صورت بھی ہے جو تمام پیدا اور ناپید ہونے والی صورتوں پر حاوی ہے اور وہ روح لامحدود بھی ہے جو اور واح لامحدود کے تغیرات میں باقی رہتی ہے۔ ہر وہ شئے جو موجود ہے زندہ اور مصور ہے۔ گو انداز زندگی مختلف ہیں کبھی یہ اختلاف ظاہری صورت میں ہوتا ہے اور کبھی میلانات میں لیکن وہ ان دو جوہروں کو انجام کار ایک ہی جوہر سمجھتا ہے۔ اُن کی اصل و عین ایک ہی ہے۔ یہ نہیں کہہ سکتے کہ کائنات میں کئی جوہر پائے جاتے ہیں۔ جوہر تو صرف ایک ہی ہے جو ہستی کی تمام مختلف صورتوں کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اشیا کے اختلافات اُن کے جوہر سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ اُن کی صورت حسّی سے پیدا ہوتے ہیں۔ انتہائی وحدت میں جو علم کا نصب العین ہے روح اور مادہ کا فرق ناپید ہو جاتا ہے اور اسی طرح صورت اور مادہ، فعل اور انفعال، حقیقت اور امکان تمام امتیازات اٹھ جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ جوہر سرمدی میں ہستی کے تمام اختلافات اور امتیازات ایک وحدت اور ہم آہنگی میں متحد ہو جاتے ہیں اس انداز سے کہ کسی سمت میں تغیر ممکن نہیں رہتا نہ ہی کوئی شئے اس وحدت کی مخالف ہو سکتی ہے اور نہ ہی کوئی شئے اس سے مساوات کا دعویٰ کر سکتی ہے کیونکہ اس سے باہر کچھ موجود ہی نہیں۔ چونکہ اس کا وجود سرمدی ہے اس لئے اس میں ساعات روز و شب اور سال و صدی کے فرق گم ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح محدود مخلوق مثلاً چیونٹیوں اور آدمیوں یا آدمیوں اور ستاروں میں جو فرق ہے وہ جوہر لامحدود و ہمہ گیر کی نسبت سے باقی نہیں رہتا۔ اسی وجہ سے ہماری عقل اس لامحدود وحدت اور

کلیت کو سمجھ نہیں سکتی۔ ہمیں اُس کا صرف ایک سلبی تصور حاصل ہو سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ اُسے تمام امتیازات اور تناقضات سے مجرد خیال کریں۔ ہم جس شے کو سمجھتے ہیں اُسے ایک وحدت میں لا کر سمجھتے ہیں لیکن وحدت مطلقہ ہماری گرفت سے باہر ہے۔ سلبی دینیات اور اضافیت علم کے مسئلہ میں برونو صاف طور پر کوزانس کا شاگرد ہے۔ وہ اس مشکل پر آکر اٹک جاتا ہے کہ خدا کس طرح امکان اور حقیقت دونوں ہو سکتا ہے اگر اُس کی وحدت مطلق ہو۔ کوزانس کی طرح وہ بڑی کوشش کرتا ہے کہ امکان کو خدا کی طرف منسوب کر کے خدا کے تصور کو زندگی سے متاثر انہ کرے اور اُسے محض ایک ایسی حقیقت نہ سمجھے جو ہمیشہ کے لئے مکمل ہے۔ لیکن اس کی صوفیانہ توجیہ میں امکان اور حقیقت ایک ہو جاتے ہیں۔ یہاں پر اُس کے نظام فکر کی دورنگی ظاہر ہو جاتی ہے کیونکہ عالم محدود میں امکان اور حقیقت دو مختلف چیزیں ہیں۔ اور اس طرح سے اس عالم محدود اور جوہر سرمدی میں ایک زبردست فرق باقی رہتا ہے کیونکہ جوہر سرمدی میں امکان اور حقیقت کی مخالفت موجود نہیں۔ اگر جوہر سرمدی جس کی وحدت تمام موجودات پر حاوی ہے کامل ہے تو زندگی کے متضاد مظاہر کا ادھر سے اُدھر ہوتے رہنا امکان سے حقیقت کی طرف عبور یہم اور عمل ارتقا کیا معنی رکھتا ہے؟ صرف اس امر کے تسلیم کرنے سے کہ ہستی کی تہ میں ایک اساسی نقص اور ناطیاری پائی جاتی ہے جس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ ایک شے فطرت کے ضمن میں موجود ہے لیکن ابھی معرض ظہور میں نہیں آئی یا بقول یعقوب بوہمے کے جب تک خدا کی ہستی کے سوال کو فرض نہ کریں تب تک محدود ارتقا خدا کے تصور کے ساتھ نہیں چل سکتا۔ یہ بوہمے کا کمال تھا کہ اُس نے اس حقیقت کو محسوس کیا۔ برونو غیر شعوری طور پر دو حالتوں کے مابین مذبذب ہے۔ ایک طرف صوفیانہ محویت فی الوحدت اور دوسری طرف کثرت کی طرف زبردست میلان لیکن اُس کا خیال زیادہ تر اسی کوشش میں لگا رہتا ہے کہ ارتقائے متواتر اور متخالفات کی تہ میں وحدت سرمدی کو تلاش کرے۔ وہ اپنے اس نظریہ کی بہت سی تجربی تصدیقیں پیش کرتا ہے۔ مادہ کا نت نئی صورتوں میں تبدیل ہوتے رہنا اُس وحدت لامحدود کو ظاہر کرتا ہے جس کا تحقق پوری طرح کسی ایک صورت میں نہیں ہو سکتا۔ متضادات

مثلاً اکثر و اقل، مسرت بے پایاں اور تباہی، پیدائش اور موت، عشق اور نفرت صرف ایک اصل مشترک کی وجہ سے ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ تھوڑی تھوڑی متواتر تبدیلیوں سے انتہا درجہ کی حرارت انتہا درجہ کی سردی کے ساتھ وابستہ ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دونوں کی اصل ایک ہی ہے (اس خیال کو برونو نے ٹیلیسیو کے خلاف پیش کیا ہے) جو شخص فطرت کے رموز کا انکشاف چاہتا ہے اس کو سب سے پہلے یہ سمجھنا چاہیئے کہ کس طرح متضادات درجۂ اکثر سے درجۂ اقل تک ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ فطرت میں ہر جگہ متضادات ایک دوسرے سے مل کر عمل پیرا ہیں۔ اور اگر ہم زیادہ غور کریں تو ہمیں ہمیشہ وہ اصل مشترک معلوم ہو جائیگی جس کی طرف اُن میں سے ہر ایک الگ الگ عود کرتا ہے۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ برونو متضادات کی وحدت کے مسئلہ کی تصدیق میں کیا پیش کرتا ہے تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ اس کی کوئی صوفیانہ حیثیت نہیں۔ وہ متضادات کے تسلسل کو واضح کرتا ہے نہ کہ ان کی وحدت مطلقہ کو اس طریقہ سے اس کی تعلیم کا انداز موجودیتی ہو جاتا ہے۔ وہ لوگوں کو تاکید کرتا ہے کہ حد اوسط علل اوسط کو تلاش کریں اور اسی کو اصلیت قرار دیں جن سے متضاد حدود میں وحدت اور تعاون پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کے روح کائنات کے مسئلہ کے یہی معنی ہیں اور یہی خیال وہ پہلے De Umbris Idearum میں ظاہر کر چکا تھا۔ یہ تمام سلسلۂ خیالات اس میں ایک رجائی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ تباہی، ٹوٹ پھوٹ، سوء اتفاق اور تکلیف عین وجود کو مس نہیں کرتے۔ ان کا تعلق صرف عالم احساس سے ہے جہاں امکان اور حقیقت ہمیشہ دوش بدوش نہیں چلتے اور جہاں متضادات ایک دوسرے سے برسر پیکار نظر آتے ہیں۔ جب اس کی طرف نظر اٹھائیں جو سرمدی ہے تو اختلافات ساقط ہو جاتے ہیں لیکن یہ اس طرح بھی ناپید ہو جاتے ہیں جب ہم ہر شے کی مخصوص انفرادی فطرت کو دیکھیں کہ اس کل میں اس کا کیا مقام ہے جس میں چھوٹی سے چھوٹی چیز بھی ایک خاص اہمیت رکھتی ہے "ہر شے کامل ہے کیونکہ اپنی انفرادیت میں یہ ایک ایسا وجود ہے جسے کوئی دوسرا وجود محدود نہیں کرتا یہی کمال کا پیمانۂ ذات ہے۔" جو کچھ خاص اضافات میں خاص ہستیوں کے لئے بری ہے وہی چیز دوسرے اضافات میں دوسری ہستیوں کے لئے اچھی ہے اس لئے جو شخص

کلیت پر نگاہ جمائے رکھتا ہے اس کے لئے اختلاف ہم آہنگی میں تبدیل ہو جاتا ہے فطرت میر طائفہ سرود کی طرح ہے جس کے طائفے میں بہت سی مختلف آوازیں ہیں لیکن سب آوازیں ہم آہنگ ہیں لیکن برونو صرف خیالات کی ان بلندیوں پر اس ہم آہنگی سے لطف اٹھا سکتا ہے لیکن جب اس کو زندگی کے حقیقی اختلافات سے واسطہ پڑتا ہے تو وہ اس کو اس قدر متناقض معلوم ہوتے ہیں کہ وہ مضمحل اور الم آشنا ہو جاتا ہے یا کم سے کم بے کسی اور بے بسی محسوس کرتا ہے۔ اپنی تصنیف شجاعانہ احساسات میں اس نے ہستی کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھا ہے ۔

برونو کے وہ بیانات جن میں وہ انفرادی سیرت کو پیمانۂ کمال قرار دیتا ہے اور بڑے بڑے نتائج کے لئے چھوٹے چھوٹے عناصر کی اہمیت کو واضح کرتا ہے اس کی فرانک فورٹ کی تصانیف میں پائے جاتے ہیں یعنی وہ تصانیف جن میں برونو کا تیسرا نقطۂ نظر ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ Felicc Tocce نے بھی بیان کیا ہے وہ یہاں اپنی لندن کی تصانیف سے بھی زیادہ اس امر سے دور ہے کہ نوفلاطونیوں کی طرح کسی فوق الفطرت اصل کی طرف رجوع کرے۔ لندن کی تصانیف میں وہ اشیاء کے باہمی ارتباط اور تعامل پر بہت زور دیتا ہے یہاں پر اس کی توجہ ان انفرادی عناصر پر منعطف ہے جن کے مابین باہمی تعامل واقع ہوتا ہے یہاں وہ فرد کی جزئیت کو نمایاں طور پر پیش کرتا ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ کوئی دو اشیاء یا دو حالات یا دو اوقات بالکل یکساں نہیں ہوتے صرف اشیاء کے اساسی عناصر حقیقت میں جوہری ہیں۔ ہمارے حواس کو جو شے مسلسل معلوم ہوتی ہے وہ حقیقت میں اجزائے لایتجزے سے مرکب ہوئی ہے جس طرح عدد اکائیوں سے بنا ہوا ہے۔ ذرہ یا جزو اقل یا موناد وہ چیز ہے جس کے اجزا نہیں ہو سکتے اور جو کسی مظہر کا عنصر ترکیبی ہے پھر ظاہر بیں ہیں ایسے عناصر ترکیبی تک پہنچنا چاہئے جو اس مظہر کے ساتھ تحلیل نہیں ہو جاتے ہستی مرکب جوہر نہیں ہو سکتی۔ برونو یہاں واضح طور پر کہتا ہے کہ تقسیم لاتتناہی نہیں ہو سکتی اور وہ نہ صرف طبیعین بلکہ ریاضی دانوں کو بھی الزام دیتا ہے کہ وہ تقسیم لاتتناہی میں یقین رکھتے ہیں لیکن اس کے نزدیک بھی اجزائے لایتجزے مطلق نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ذرات مختلف درجوں کے ہوتے ہیں اور ایک درجے کے ذروں کے ساتھ دوسرے

درجے کے ذرات بھی ہوسکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس کے نزدیک ذرے کا تصور ایک اضافی تصور ہے۔ مظاہر حسی کی توجیہ کے لئے ہیں سب سے پہلے جزو لایتجزیٰ کی ضرورت پڑتی ہے لیکن اس امر کے فرض کرنے کے لئے کوئی معقول وجہ نہیں کہ خود اس کے اجزا نہیں ہیں ان اجزا کا اور اک نہ ہونا ایک دوسری بات ہے۔ برونو یہاں مقدار اقل کے تصور کا اطلاق بڑی بڑی کلیتوں پر کرتا ہے مثلاً سورج اپنے تمام سیاروں سمیت کائنات کے مقابلے میں ایک مقدار اقل ہے۔ وہ تمام کائنات کو بھی ایک موناد کہتا ہے۔ مزید برآں وجود اقل صرف مادہ کا ایک ذرہ ہی نہیں بلکہ ایک قوت فاعلہ روح اور ارادہ ہے۔ اس کا مقصد خود اس کے اندر بطور میلان طبیعت موجود ہوتا ہے۔ اس انداز فکر سے منفردیت اور ربیکائیت متحد ہو جاتی ہیں اس نقطۂ نظر سے بھی برونو موناد ات کے مختلف درجے قرار دیتا ہے۔ روح کائنات یعنی خود خدا برونو کے نزدیک ایک موناد ہے۔ یہ یقین لازمی ہے کیونکہ جو ایک فرد نہیں اس کا حقیقی معنوں میں وجود بھی نہیں خدا موناد ات کا موناد یا فرد الافراد ہے۔ بالفاظ دیگر وہ تمام انفرادی جواہر کا جوہر ہے اس طریقے سے برونو اپنے اس خیال کی تشریح کرتا ہے جسے وہ اس سے پیشتر اپنی اطالوی نظموں میں بیان کر چکا تھا جہاں اس نے خدا کو روح الارواح کہا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ برونو نے اپنے شروع زمانہ کا بنیادی خیال ترک نہیں کیا کہ تمام اشیاء کی زندگی کا ایک واحد جوہر ہے۔ فطرت کے اتفاقی تصور کے لئے اجزائے لایتجزیٰ کے نظریہ کی ضرورت کو محسوس کرنے کے بعد بھی وہ اس کا اطلاق صرف مادی مظاہر پر کرتا ہے۔ اور یہ مسئلہ حل نا شدہ باقی رہتا ہے کہ انفرادی نفسی ہستیوں کا اس جوہر روحی سے کیا تعلق ہے جس کی وہ جزئی صورتیں ہیں مسئلۂ تناسخ میں اس کی دلچسپی کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ موت کے بعد روحیں نئے اجسام اختیار کر لیتی ہیں لیکن اس نے سنجیدگی سے اس عجیب و غریب خیال کی حمایت نہیں کی۔ وہ اسی خیال پر ٹھہر جاتا ہے کہ روحی جوہر بھی مادی جوہر کی طرح صورتوں کی تبدیلیوں میں باقی رہتا ہے لیکن نئی صورتیں لازماً پہلی صورتوں کے مرادف نہیں ہوتیں وہ بقائے حیات اور ارتقائے مسلسل کی فطری آرزو کو بہت اہم سمجھتا ہے۔ اور اس کا خیال ہے کہ

یہ تمنا کسی نہ کسی طرح پوری ہوگی خواہ حیات آئندہ کی کسی ایک مخصوص صورت پر یقین رکھنا ایک دھوکا ہی ہو؟

باوجود اُن بہت سے خیالات کے جن میں برونو کی شاعری اس کے تعقل پر غالب آگئی ہے اور باوجود بہت سے استعارات اور غیر معقول تخیلات کے جن کو غیر ضروری سمجھ کر ہم نے بیان نہیں کیا، برونو کا فلسفہ تصوری تخیل اور کائنات کے علمی تصور کو متحد کرنے کی کوشش ہے جو اُس کے زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے حیرت انگیز ہے۔ برونو اس نظریۂ کائنات کی اُس صحیح علمی بنیاد سے واقف نہیں تھا جسکو گیلیلیو اور کیپلر نے پیش کیا لیکن اپنے فلسفہ کے اکثر مقامات پر وہ ان سے کچھ زیادہ دور نہیں رہتا ہے۔

نظریۂ علم

برونو کی سب سے بڑی کوشش فطرت کا علم حاصل کرنا ہے اور فطرت کا علم اس کے نزدیک خدا کے علم کے مرادف ہے۔ علم فطرت کی ترقی کو وہ وحی سمجھتا ہے اسی وجہ سے کوپرنیکس اور ٹیکوبراہے کے نظریات کے متعلق اُس نے اس قدر جوش کا اظہار کیا اور اُن کے انکشافات کے منطقی نتائج بڑے ذوق و شوق سے اخذ کئے۔ اُس کے نزدیک فکر اور عقل فطرت کی عین کے انکشاف کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ اسلئے عقل کو یہ نہیں چاہیئے کہ وہ فطرت کی جگہ لے لے۔ وہ افلاطون اور ارسطو پر نکتہ چینی کرتا ہے کیونکہ انھوں نے منطقی اختلافات یعنی امتیازات فکر کو یہ فرض کر لیا کہ یہ اسی طرح فطرت کے جوہر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ بار بار یہی کہتا ہے کہ منطقی تضادات اور حقیقی وحدت میں تمیز کرنا فطری اور الٰہی علم کی بنیاد ہے۔ اس طرح سے ہم اُس غلطی سے بچ سکتے ہیں جو صورت اور مادہ میں فرق قائم کر کے ارسطو نے کی۔ اور عقل سے اس کو علیحدہ کر دیا جو فطرت اور حقیقت میں غیر منفک تھا۔ عقل کو فطرت کی پیروی کرنی چاہیئے نہ کہ فطرت کو عقل کی۔ برونو کے نزدیک یہ خیال کرنا بالکل غیر معقول بات ہے کہ تضادات جس طرح فکر میں ایک دوسرے سے بالکل الگ

ہوتے ہیں اس طرح فطرت میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں کیونکہ فطرت میں ضدیں ایک دوسری میں تبدیل ہو جاتی ہیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کا بہت قریبی تعلق ہے درآنحالیکہ نظام منطقی میں ان کے اندر بعد المشرقین ہوتا ہے۔

علم حواس کے متعلق بھی برونو یہ تاکید کرتا ہے کہ اچھی طرح تنقید اور تحقیق سے فطرت کی فعلیت کو اپنے علم کی فعلیت سے الگ رکھنا چاہئے۔ اس کو تیسرے دور میں جہاں اس کے انداز خیال کے ذرا ئل میلان لئے اس رجحان کی حمایت کی ہے یہ امتیاز خاص طور پر نمایاں ہے۔ اپنی تصنیف De Minimo میں جس میں اس نے اپنے نظریۂ ذرات کی تشریح کی ہے وہ کہتا ہے کہ وہ مونادات حقیقی افراد (یعنی ہستی کی اکائیاں) مدرک نہیں ہوتے۔ ادراک حسی صرف ان کی متحدہ فعلیت سے پیدا ہوتا ہے لہٰذا ہمارے حواس کو جو اختلافات محسوس ہوتے ہیں وہ طبیعی عناصر میں اسی حیثیت سے نہیں پائے جاتے۔ برونو یہاں تک تو نہیں جاتا کہ ایک واحد یکساں مادہ فرض کرلے کیونکہ اس طرح سے یہ سمجھنا دشوار ہو جائیگا کہ ادراک حسی کے اختلافات کہاں سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کہ روشنی سیالات ہوا اور خشک مادہ (ذرات) سب ایک ہی قسم کا مادہ ہیں، اس کی سمجھ میں نہیں آتا۔ اپنے اس خیال کے موافق اس کا نظریۂ ذرات صرف خشک یا مستحکم مادہ سے بحث کرتا ہے نہ کہ نور یا اس ایتھری واسطے سے جس کے ذریعہ سے ذرات متحد ہوتے ہیں وہ یہ نہیں سمجھتا کہ احساسات کے اختلافات کی توجیہ میں جو مشکل ہے وہ خشک مادہ میں بھی باقی رہتی ہے کیونکہ خود یہ بھی مختلف صفات حسیہ سے وابستہ ہے۔ وہ حسی صفات کی نفسیت کے اصول سے بعید نہیں لیکن پوری طرح اس کو تسلیم نہیں کرتا۔ صرف ان تاثرات کے متعلق جو احساسات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں وہ کہتا ہے کہ وہ محض نفسی، اعتباری اور اضافی ہوتے ہیں۔ ان کی صحت کا مدار نفس مدرکہ پر ہے جس کی تخمین کا اظہار ان سے ہوتا ہے۔ یہی خیال ایک حد تک اخلاقی اور جمالیاتی تصورات کے متعلق بھی صحیح ہے۔ تاہم برونو کا خیال ہے کہ ہستی میں خیر فی نفسہ کا بھی وجود ہے جسے صرف عقل محدود انسانی نقطۂ نظر کو چھوڑ کر دریافت کرسکتی ہے۔ خیر کا تعین اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے صرف فطرت انسانی ہی

کا تعلق ظاہر نہ ہو۔ برونو کے تصور فطرت کا لازمی منطقی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح کائنات میں کوئی مطلق تعین مقام ممکن نہیں یعنی تعین مقام بے جہات کا امکان نہیں اسی طرح یہ بھی ناممکن ہے کہ اخلاقی یا جمالیاتی تخمین کسی مخصوص نفسی بنیاد سے الگ پائی جائے۔ اس مسئلہ میں برونو ابھی کوپرنیکی نہیں ہوا۔

اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے مفروضہ کو بھی ترک نہیں کر سکتا کہ ہمارے علم میں ہستی کی فطرت باطن کا اظہار اور اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ فطرت جس پیمانہ پر اوپر سے نیچے اترتی ہوئی جزئیات کو پیدا کرتی ہے اسی پیمانہ پر ہم اپنے علم کے ذریعہ سے قوانین عامہ تک صعود کرتے ہیں۔ تخلیق ایک طرح کا انتشار ہے اور ہمارا علم ایک طرح کا لف۔ دونوں قسم کے اعمال ایک دوسرے کے بالکل مطابق ہو لیتے ہیں۔ کسی چیز کو سمجھنا اس کا مختصر طریقہ سے اظہار کرنا ہے۔ تمام علم ایک اختصار ہے کیونکہ وہ کثرت میں وحدت تلاش کرتا ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وحدت اشیاء کی عین ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ برونو یہاں صورت فکر کو ہستی کی طرف منسوب کر دیتا ہے صرف اتنا ہے کہ یہ صورت امتیاز کی نہیں بلکہ وحدت کی ہے۔ وہ وحدت کو اختلاف سے زیادہ اساسی سمجھتا ہے لیکن دونوں کا وجود لازمی ہے۔ جو اہم مسئلہ اس میں مضمر ہے بہت عرصہ گزر گیا پیشتر اس کے کہ پھر اس پر کوئی غور کرے۔

برونو کے نزدیک علم کا مقصد اعلیٰ ہی خود علم کی حد ہے۔ وحدت مطلق تک مقابلہ اور امتیاز کرنے والے فکر کی رسائی نہیں ہو سکتی ہم کوئی ایسا تصور قائم نہیں کر سکتے جو اس کو ظاہر کر سکے، وہ صرف ایمان کا معروض ہو سکتی ہے۔ جس طرح یہ وحدت فطرت میں ظاہر ہوتی ہے، یا روح کائنات ہونے کی حیثیت سے وہ فلسفہ کا موضوع ہو سکتی ہے۔ لیکن روح کائنات روح فطرت یا جوہر الجواہر ہونے کے لحاظ سے بھی یہ وحدت تمام تخالفات سے ماورا ہے صورت اور مادہ حقیقت اور امکان یا نفس اور مادہ کا فرق اس میں نہیں پایا جاتا۔ یہ بھی سرحد سے پرے ہے۔ نکولاس کوزانوس جس کے خیالات سے برونو اس مسئلہ میں بہت متاثر ہوا ہے اس مقام پر ایجابی دینیات کی طرف عبور کر گیا اور جوں جوں عمر رسیدہ ہوتا گیا اس سے زیادہ وابستہ ہوتا گیا لیکن برونو یہاں پر ایک لمحہ کے لئے

توقف کر کے پکار اٹھتا ہے کہ نہایت گہری فکر والے پارسا اہل دینیات نے یہی تعلیم دی ہے کہ بہ نسبت تقریر کے سکوت سے خدا کی زیادہ تعظیم و تکریم ہوتی ہے اور انھوں نے سلبی دینیات پر ترجیح دی ہے۔ یہ کہہ کر برونو بھی فطرت کی طرف عود کر آتا ہے اس کا نردبان علم بام مقصد تک نہیں پہنچتا اور وہ خود ابھی اس نردبان کے وسط میں کھڑا اوپر چڑھنے کی کوشش کر رہا ہے۔

برونو کے نزدیک ایجابی دینیات کی اہمیت محض عملی ہے نظری نہیں وہ اپنے نئے نظام ہیئت کی حمایت میں لڑتا رہا جس کی، انجیل پر ایمان رکھنے والوں نے بہت مخالفت کی، اسکی بنا اسے استدلال وہی تھی جو بعد میں گیلیلیو اور کیپلر نے اختیار کی کہ "صحف مقدسہ اشیاء طبیعی کے دلائل اور نظریات پر عملی بحث نہیں کرتے، دلوں کی رہنمائی اور اخلاقی ہدایت ان کا مقصد ہوتا ہے" "اسی لئے ان کو ایسی زبان استعمال کرنی پڑتی ہے جو سب کی سمجھ میں آسکے" اس طرح سے وہ ایک بے صبر اور کٹر ربی، کو خاموش کرنا چاہتا تھا۔ اس کو خود یقین تھا کہ اس کا فلسفہ کسی اور فلسفے کی نسبت سچے مذہب کا بہت زیادہ حامی ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم دیتا ہے کہ ہستی اپنی علت کی طرح لامحدود ہے اور باوجود تغیر کے کوئی شے مطلقاً فنا نہیں ہوتی اس اقتباس میں مذہب مسلمہ کے متعلق برونو کا انداز طبیعت نہایت واضح طور پر معلوم ہوسکتا ہے۔ اور جگہوں پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دولت علم کو ایک خاص طبقہ کیلئے مخصوص سمجھتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ایمان اُن جاہل اور ناتراشیدہ لوگوں کے لئے ہے جو اسی قابل ہوتے ہیں کہ اُن پر حکومت کیجائے لیکن فکر سوچنے والی طبیعتوں کیلئے ہے جو خود اپنے اوپر اور دوسروں پر بھی حکومت کرسکتی ہیں۔ ہم کو کوئی تعجب نہیں ہوتا کہ ہر سمت سے اسکو اس تضاد کا احساس ہوا خصوصاً جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس کو مذہبی تعصبات سے کس قدر شدید جنگ کرنی پڑی۔ جہاں وہ ضمناً عیسائیت پر حملہ کرتا ہے تو وہاں کیتھولک مذہب نہیں بلکہ پراٹسٹنٹ مذہب ہدف ملامت ہوتا ہے۔ اور یہ اس لئے تھا کہ اُسے خطرہ تھا کہ مذہب کے مفید عملی نتائج پراٹسٹنٹ مذہب خصوصاً کالونیت میں ناپید نہ ہوجائیں۔ کیونکہ اس سے باغیانہ خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ قریبی رشتہ داروں میں لڑائی جھگڑے ہوجاتے ہیں۔ خانہ جنگی ہوجاتی ہے۔ اور اختلافات کی لاانتہا بحثیں

اُبھر پڑتی ہیں۔ ہر نمائشی عالم اعتقادات کی فہرست بنانے کے لئے طیار رہتا ہے۔ اور مقتضی ہوتا ہے کہ تمام لوگ اپنے اعمال کو اس کے مطابق کریں۔ برونو کو یہ بات بھی بہت قابل اعتراض معلوم ہوتی ہے کہ پروٹسٹنٹ مذہب اعمال کے مقابلہ میں ایمان کو ترجیح دیتا ہے۔ برونو کے نزدیک اس سے بے تہذیبی اور وحشت کا راستہ کھل جاتا ہے اس خیال کی وجہ سے لوگوں میں یہ میلان پیدا ہوجاتا ہے کہ وہ اپنے آبا و اجداد کی کارگزاریوں کا ثمر کھاتے ہیں اور خود کچھ نہیں کرتے۔ شفاخانے، غریب خانے، مدرسے، یونیورسٹیاں سب قدیم کلیسا کی بنائی ہوئی ہیں نئے کلیسا کی پیداوار نہیں۔ اور یہ نہایت شرمناک بات ہوگی کہ اعمال پر الزام لگاتے ہوئے نیا کلیسا ان چیزوں سے فائدہ بھی اُٹھائے۔ یہ لوگ بجائے اصلاح کے مذہب کی خوبیوں کو دور کرنا چاہتے ہیں۔ یہ خیالات ظاہر ہے کہ برونو کو جنیوا، فرانس اور انگلستان کے تلخ تجربوں سے پیدا ہوئے۔ پروٹسٹنٹ تحریک میں حیات نوع کے جو جراثیم تھے وہ برونو کی نظر سے اوجھل رہے۔ اُس زمانہ کے ہیجان اور باہمی الزامات کے طوفان میں یقیناً یہ بہت دشوار ہوگا کہ تحریک جدید کی روح لوگوں پر اچھی طرح سے واضح ہوسکے۔ صاف ظاہر ہے اُس کی ہمدردی کلیسائے قدیم کی طرف ہے اور وہ اپنے بے گھر ہونے کو بھی محسوس کرتا ہوگا۔ کائنات کی لامتناہی فضاؤں میں گھومنے والے خیال نے اُس کے لئے دشوار کردیا کہ وہ اس پیچیدہ عالم انسانی میں اپنا صحیح مقام تلاش کرسکے۔ وہ یہ نہ سمجھ سکا کہ پروٹسٹنٹ مذہب روحانی عالم کی کوپرنیکیت ہے کیونکہ یہ ہر فرد کو مرکز کائنات بنانا چاہتی ہے پروٹسٹنٹ کے یہاں فقیہوں کے غرور علم اور تعصب نے اُس کو اُس عمل حریت کی طرف سے اندھا کردیا جس کو اس تحریک نے شروع کیا لیکن یہ صحیح ہے کہ وہ آغاز محض سے آگے نہیں بڑھا۔

اپنی استعاراتی تصانیف میں برونو نے بہت سے اعتقادات مثلاً تجسد یعنی آدمی کا اوتار بننا اور عشائے ربانی کے مسیح کے خون اور گوشت میں تبدیل ہوجانے پر ہنسی اُڑائی ہے۔ اسی وجہ سے وہ ملعون اور قابل سزا قرار دیا گیا اگرچہ وہ احتجاج کرتا رہا کہ اُس کے فلسفہ میں سچے مذہب کا نقطۂ نظر خاص طور پر نمایاں ہے تاریخ کے مسیح اور اعتقاد کے مسیح میں اُس نے جس بیّن فرق کو ظاہر کیا ہے وہ نہایت

دلچسپ ہے۔ Spaccio جہاں ستارو بھی اصلاح درپیش ہے Sheron the Centaur (انسانی سر والا فرس خرانی) پر بھی بحث ہوئی ہے۔ موموس سحرا چائیروں کی دوہری فطرت پر مضحکہ اڑاتا ہے جس کی دو فطرتوں کے باوجود ایک شخصیت ہے۔ لیکن اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی عقل کو حدود کے اندر رکھے۔ زیوس کہتا ہے کہ جب وہ اس زمین پر تھا تو اس نے چائیروں کو انسانوں میں نہایت سچا پایا۔ وہ اُن کو فنون شفا اور نغمہ سکھاتا تھا اور ستاروں کی طرف جانے کا راستہ بتاتا تھا۔ اسی لئے بجائے اسکے کہ اس کو آسمان سے نکال دیا جائے اُسے اُس کے مذبح کے قریب جگہ دی گئی اور وہ اس کا واحد پروہت قرار پایا۔ اس مخصوص انداز سے برونو کے عیسائیت سے تعلق پر روشنی پڑتی ہے۔ ہمیں کوئی تعجب نہیں کہ کارڈنل بلارمن کے نزدیک اس کے کچھ معنی نہ تھے ؟

اخلاقیاتی تصورات

برونو نے اخلاقیات پر کوئی مرتب نظام نہیں چھوڑا اگرچہ Spaccio کے دیباچہ میں وہ کہتا ہے کہ اس کا ارادہ ہے کہ "نور باطنی کی بنا" پر فلسفۂ اخلاق لکھے۔ ہم یہاں اُسی "نور فطرت" سے دو چار ہوتے ہیں جو سولھویں صدی میں آزادانہ حیثیت سے ایک نہایت نمایاں مسئلہ ہو گیا۔ برونو کبھی اس تجویز کو عمل جامہ نہ پہنا سکا۔ برخلاف اس کے اپنی دو استعاراتی تصانیف میں اُس نے وہ تمہید یں اس پر لکھیں (بہیمیت فاتح کا اخراج اور شجاعانہ تاثرات) ؟

یہ دو تصانیف ایک دوسرے کی مخالف معلوم ہوتی ہیں اگرچہ ان دونوں کے درمیان وقت کے لحاظ سے تھوڑا ہی وقفہ ہے Spaccio رجائی ہے۔ اس کا موضوع حیات انسانی کی اجتماعی حیثیت ہے۔ برخلاف اس کے شجاعانہ تاثرات میں برونو ہمیں ہر فرد کی پیکار باطنی سے آشنا کرتا ہے۔ وہ سعی پیہم کے الم پر زور دیتا ہے گویہ اس امر کی شہادت ہے کہ انسان اپنے اوپر نصب العینی حقوق کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ یہاں پر ایک فرد کی ذاتی پیکار کا نقشہ کھینچا گیا ہے تاکہ جماعت یا نوع انسانی

کی پیکار کا۔ یہ تصنیف صرف منتخب لوگوں کی اخلاقیات ہے جنھیں خود اپنی زندگیوں میں بلندیوں اور پستیوں کا احساس ہوتا رہتا ہے۔ دوسری تصنیف سب کے لئے ہے۔ Spaccio کا مضمون ایک کہانی کی صورت میں بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ زیوس جس سے مراد سب سے بڑا دیوتا نہیں بلکہ صرف انسان ہے کیونکہ اُسمیں الٰہی قوتیں پائی جاتی ہیں عالم سماوی کی اصلاح کا ارادہ کرتا ہے۔ وہ دیوتاؤں کو مخاطب کرکے کہتا ہے "ہمارے شرمناک قصّے ستاروں میں ثبت ہیں آؤ ہم سچائی کی طرف یعنی خود اپنی فطرت کی طرف عود کریں ہمیں۔ چاہئے کہ ہم عالم باطنی کی اصلاح کریں۔ پھر خارجی عالم کی بھی اصلاح ہو جائیگی۔ اور یہ اصلاح اس طرح عمل میں آتی ہے کہ ستاروں کے نام بدل دئے جاتے ہیں اور دیوتاؤں اور حیوانوں کی کم وبیش مبہم شکلوں کی بجائے مختلف نیکیوں کے نام اُن کو دئیے جاتے ہیں۔ اس تحقیق میں کہ عالم سماوی میں کن نیکیوں کی نمائندگی ہو برونو جدید اصطلاح کے مطابق تمام "اقدار کی تعیین" کو تبدیل کرتا ہے۔ اُس نے اس کی شرح وبسط بہت طویل کی ہے لیکن بہت سے دلچسپ واقعات اُس میں آتے ہیں۔ یہاں پر صرف چند خصوصیات کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔"

نئی ترتیب میں سب سے اعلیٰ مقام صداقت کا ہے جو سب پر حکمران ہے اور سب کا مقام معین کرتی ہے۔ تمام اشیاء کا دارو مدار اُسی پر ہے۔ اگر ہم کوئی ایسی چیز فرض کرسکیں جو صداقت سے بھی بالاتر ہے اور اُس کی صحت کو معین کرتی ہے۔ تو یہ شے اصلی صداقت ہوگی اس لئے کوئی شے صداقت سے بڑھ کر نہیں۔ بہت سے لوگ اس کی تلاش کرتے ہیں لیکن صرف چند اس کو پہچان سکتے ہیں۔ اکثر اوقات اُس کی مخالفت کی جاتی ہے لیکن اس کو کسی کی حمایت کی ضرورت نہیں کیونکہ جتنی اس کی مخالفت کی جائے اتنی ہی وہ نشو ونما پاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ صداقت کی اس تحسین کا برونو کی اس پیکار سے تعلق ہے جو جدید نظریۂ کائنات کے لئے اُسے کرنی پڑی اور اُس کے اس خیال سے بھی کہ ان نئے خیالات سے نفس میں وسعت اور شرافت پیدا ہوتی ہے۔

برونو کے تصور کائنات میں اشیا کا لازمی باہمی ربط اور ایک کا دوسرے میں تحویل ہو جانا بڑی اہمیت رکھتا ہے روح کی زندگی خصوصاً تاثر میں بھی قانونِ تکمل فرما

معلوم ہوتا ہے۔ اگر تغیر نہ ہو تو لذت بھی نہ ہو اور لذت کے لئے پہلے الم کا ہونا شرط لازم ہے ہر لذت کا احساس ایک عبور اور ایک حرکت ہے لہذا کوئی لذت نہیں جس میں الم کا اختلاط نہ ہو اضداد کے اس تعلق سے بیتابی اور تو یہ ممکن ہوتی ہے اور زندگی کی موجودہ سطح سے بلند تر مرتبے کی خواہش پیدا ہوتی ہے زیوس کے لئے یہی امر اپنی اور تمام دیوتاؤں کی اصلاح کا محرک ہے سب کچھ بدل جاتا ہے صرف صداقت باقی رہتی ہے اور صداقت ہی کے نور ہدایت سے اصلاح عمل میں آنی چاہئے پھر اقلیتوس کی طرح بردنو ان دو خیالات پر بدستور قائم رہا ایک تو یہ کہ ضدین ایک دوسرے میں تبدیل ہو جاتی ہے اور دوسرا یہ کہ تمام تغیرات میں صرف قانون کائنات کو ثبات ہے لہذا یہ قدرتی بات ہے کہ صداقت اور تو یہ دونوں اس کی اخلاقیات میں پائے جاتے ہیں اس نئے نظام میں تو یہ راج ہنس کی طرح ہے وہ دریاؤں پر اور تالابوں پر صفائی اور تزکیہ کے لئے آتی ہے تو بہ کو حالت موجودہ پر افسوس ہوتا ہے اور اس خیال سے صدمہ ہوتا ہے اور اس بری حالت میں وہ مطمئن رہی وہ ادنیٰ طبقات سے بلند ہو کر آفتاب صداقت کی طرف پرواز کرنا چاہتی ہے گو غلط بینی اس کا باپ اور غلط کاری اس کی ماں ہے لیکن اس کی اپنی فطرت الٰہی ہے وہ گلاب کے پھول کی طرح ہے جو کانٹوں میں پایا جاتا ہے یا شرار کہ آتش ہے جو جامد اور ٹھنڈے چقماق سے نکلتا ہے۔

اس نئے نظام میں جو چیزیں عالم سماوی میں جگہ حاصل کرنا چاہتی ہیں ان میں سے ایک "فرصت" بھی ہے۔ وہ نوع انسان کے فرخندہ ایام طفولیت کی تعریف کرتی ہے جب انسان کام کرنے پر مجبور نہیں تھا اور سعی پیہم کی بیتابی اور غم موجود نہ تھا اور جب نہ صرف رنج ناپید تھا بلکہ بدی اور گناہ کا بھی وجود نہ تھا۔ عہد زریں کی اس قصیدہ خوانی کا زیوس یہ جواب دیتا ہے کہ انسان کو عقل اور ہاتھ اس لئے دیئے گئے ہیں کہ انھیں استعمال کرے اور اس کا کام صرف فطرت کے اشارات کی پیروی کرنا ہی نہیں بلکہ اپنی روح کی قوت سے ایک دوسری اور بلند تر فطرت کا پیدا کرنا ہے اس کے بغیر وہ اس زمین کا دیوتا ہونے کی حیثیت سے اپنا وقار قائم نہیں رکھ سکتا عہد زریں کی فرصت میں انسان نیکی سے اسی طرح معرا تھے جس طرح

اب حیوان ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ اس حالت میں وہ حیوانوں سے بھی زیادہ بے حس ہوں حاجت اور پیکار زندگی سے محنت پیدا ہوئی ذہن تیز ہوا اور فنون پیدا ہوئے اور روز بروز ضروریات کی مجبوریوں سے روح انسانی کی گہرائیوں سے نئے اور حیرت انگیز اکتشافات معرض ظہور میں آتے رہتے ہیں اسی طرح سے انسان بہیمیت سے دور اور الہیت سے قریب ہوتا جاتا ہے یہ بھی صحیح ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ ظلم اور حسد کی بھی ترقی ہوتی ہے لیکن حالت بہیمیہ میں نہ نیکی کا وجود ہوتا ہے اور نہ بدی کا۔ ہمیں بدی کے عدم کو نیکی کے وجود کا مرادف خیال نہیں کرنا چاہئے تصرف ذات وہیں ہوسکتا ہے جہاں کوئی مخالف قوت مغلوب کرنے کے لئے موجود ہو ورنہ حیوانوں کی بے حسی کو نیکی کہنا پڑیگا۔ ٹھنڈی اور سست طبیعتوں میں عصمت کوئی نیکی نہیں شمالی یورپ میں باعصمت کوئی خاص خوبی نہیں لیکن فرانس اور اطالیہ جیسے گرم ممالک میں اور سب سے زیادہ افریقہ میں تحفظ عصمت ایک نیکی ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ فرصت صرف محنت کے ساتھ قابل قبول ہوسکتی ہے۔ کام اور آرام سے مل کر نغمۂ فطرت کا زیر و بم بنتا ہے۔ ایک بلند فطرت روح کے لئے فرصت سب سے بڑا آزار ہو جاتا ہے جبتک کہ وہ محنت شاقہ کے ساتھ نہ پائی جائے۔ اپنی تصنیف "تاثرات شجاعانہ" میں بھی اُس نے اس نکتہ پر بڑا زور دیا ہے کہ تاثر کی زندگی اس وجہ سے کہ اُسمیں انتہائی تضادات پائے جاتے ہیں اُن لوگوں کے لئے جو بہیمیت سے گزر گئے ہیں ضرور ملتف اور مخلوط ہوگی۔ اسی لئے پیچیدگی ارتقائے تاثر کا معیار ہے احمق شخص کبھی حالت موجودہ سے باہر نگاہ نہیں ڈالتا۔ وہ نہ ماضی سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ مستقبل سے۔ نہ اُس متضاد حالت سے آگاہ ہوتا ہے جو اُس سے اس قدر قریب ہے اور نہ اُس قید سے جو ابھی معرض امکان میں ہے۔ اُس کی مسرت بے غم، بے خوف اور بے پشیمان ہوسکتی ہے۔ جہالت، مسرت حسی اور لطف حیوانی کی ماں ہے۔ جو شخص اپنے علم میں اضافہ کرتا ہے وہ اپنی تکلیف میں بھی اضافہ کرتا ہے علم کی ترقی سے بہت زیادہ امکانات نظر آتے ہیں اور ہم بلند تر نصب العین پیش نظر رکھتے ہیں جس تک پہنچنا مشکل ہوتا ہے شجاعانہ احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ایک شخص کسی بلند مقصد کے لئے سعی کرتے ہیں اس لئے باز نہیں رہتا کہ اسمیں تکلیف

اور محنت پڑتی ہے۔ پروانہ جو شمع پر گرتا ہے اُسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ اُس کی موت ہے۔ بہادر آدمی تکلیف اور موت کو جانتے ہوئے نور کی طرف جھکتا ہے کیونکہ اسے معلوم ہے کہ رنج اور خطرہ صرف حواس کے محدود نقطۂ نظر سے بُرا معلوم ہوتا ہے۔ اور سرمدیت کے نقطۂ نظر سے اس میں کوئی برائی نہیں۔ یہ لازمی ہے کہ تمام اعلیٰ تمنائیں درد سے ہم آغوش ہوتی ہیں کیونکہ ہم جتنی ترقی کرتے جائیں ہمارا نصب العین بلند ہوتا جاتا ہے۔ ہم بے پروائی سے جہاز زندگی میں بیٹھ کر چل دیتے ہیں لیکن تھوڑی دور جاکر دیکھتے ہیں کہ سمندر ناپیدا کنار ہے۔ اور ہم حواس اور فکر سے مغلوب ہو جاتے ہیں جیسے جیسے ہماری مقصد برآری ہوتی جاتی ہے ہمیں اور صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ تسکین کامل ناممکن ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا معروض تمنا لامحدود ہے اور اسی سے ہماری محدود فطرت میں ایک کشمکش اور خلش موجود ہو جاتی ہے تاہم اس آتش الہٰی کے شعلوں کا ہماری طبیعت میں بھڑک اٹھنا ہمارے لئے باعث تسکین ہوتا ہے گو اُس کے ساتھ درد بھی وابستہ ہو۔ یہ تحفظ ذات کی ایک بلند تر صورت ہے جو ہماری طبیعت میں محرک ہوتی ہے کہ ہم نصب العین کیلئے اپنی کوشش کو جاری رکھیں خواہ ہمارا راستہ کتنا ہی خاردار ہو۔ ارادہ ہر منزل میں کسی نہ کسی طرح کے عشق کے زیرعنان ہوتا ہے۔ لیکن ہوسکتا ہے کہ یہ عشق کسی ایسی چیز کا ہو جو فرد کی محدودہستی سے بالکل پرے ہو۔

یہ تمام سلسلۂ فکر نہ صرف اس لئے دلچسپ ہے کہ اس میں ان تمام اعتراضات کے جواب موجود ہیں جو اس جدید زمانہ میں بھی اخلاقیات کے ہر اس نظام کے خلاف کئے جاتے ہیں جس کا معیار مسرت یا فلاح ہوتا ہے۔ بلکہ اس لئے بھی کہ برونو کی اخلاقیات قدما اور ازمنۂ متوسطہ دونوں کی اخلاقیات کے خلاف ہے۔ اضداد کی پیکار میں شریک ہونا اور اپنے جہاز ہستی کو بحر لامحدود کے سمندر میں ڈال دینا برونو کے لئے اعلیٰ ترین نصب العین ہے۔ اُس کے نزدیک اس طریقہ سے حیات باطن میں ایک ایسی ثروت پیدا ہوتی ہے جو کسی سکون سے پیدا نہیں ہوسکتی۔ اُس کی تصنیف ہم کو خواہ کتنا ہی افلاطون اور فلاطینوس کے مشابہ معلوم ہو برونو خود جن کا ذکر کرتا ہے تاہم وہ زمانۂ جدید کا مفکر معلوم ہوتا ہے۔ اپنی

اخلاقیات میں اسے لیسنگ lessing اور کانٹ کے اس خیال کی پیش بیانی کی ہے کہ لاانتہا ہی کوشش زندگی کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ اسی طرح عہدِ زریں کے تصور کے متعلق اُس کا جو خیال ہے وہ "تاریخ تمدن" کے جدید تصور سے ملتا جلتا ہے۔ اپنے تصورِ کائنات کی طرح اخلاقیاتی تصورات میں بھی وہ دور کی افق کو پیشِ نظر رکھتا ہے اور اُسے یہ یقین ہے کہ یہ افق اور زیادہ وسیع ہو سکتی ہے ؎

باب چہاردہم

ٹوماسو کمپانلا TOMASSO CAMPANELLA

برونو کی طرح کمپانلا بھی ایک راہب تھا جو اپنے زمانہ کے نئے خیالات سے آشنا اور ان کے قبول کرنے پر آمادہ ہو گیا لیکن اس میں ایک حد تک ردعمل بھی پایا جاتا ہے۔ وہ نشأت جدیدہ کے کلا سے اس امر میں متفق ہے کہ ایک نئی سائنس اور ایک نیا فلسفہ پیدا ہونا چاہیئے کیونکہ کتاب فطرت اب اس انداز سے کھول گئی ہے کہ پہلے کبھی اس طرح نہ کھلی تھی۔ لیکن اس تقاضہ کے لئے اس کے پاس ایک اور وجہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ قدیم فلسفۂ غیر عیسوی اور بے دین تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ارسطو کا فلسفہ کسی طرح بھی کلیسا کے دین سے متحد نہیں ہو سکتا اگرچہ تمام ازمنۂ متوسطہ کے دوران میں یہ ممکن خیال کیا جاتا تھا۔ اگر کلیسا کو زندہ رہنا ہے اور اگر اسے دنیا کی اُن اقوام کے سامنے ذلیل ہونے سے بچنا ہے جن میں ایسی تہذیب ہو جو کلیسا کے اندر نہیں پائی جاتی تو یہ لازمی ہے کہ فطرت اور مملکت کے متعلق نئے نظریات پیدا ہوں اور ایک مطلقاً نیا فلسفۂ ظہور میں آئے۔ کمپانلا کی طبیعت میں نشأت جدیدہ کی بے باک امیدیں کلیسا کے سامنے ایک دنیا دار کیتھولک کے عجز و انکسار کے دوش بدوش پائی جاتی ہیں۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ برونو کو اس کے علمی خیالات کی وجہ سے جلا دیا گیا۔ گیلیلیو کی حمایت میں وہ کلیسا کو

یہ نصیحت کرتا ہے کہ تجربہ کی بنا پر جو تحقیقات کی جائے اس کی اجازت ہونی چاہئیے کیونکہ اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو کتاب فطرت صحف مقدسہ کے مطابق ثابت ہوگی لیکن جب کلیسا نے گیلیلیو کی نئی ہیئت کو غلط اور ناجائز قرار دیا تو کمپانلا نے بھی سر تسلیم خم کردیا۔ یہ احساس اس کے لئے کسی قدر باعث تسکین تھا کہ اب اس کے لئے یہ لازمی نہیں کہ وہ اُس تصور فطرت کو ترک کردے جو اس نے ٹیلیوس سے حاصل کیا تھا اور جس کی اشاعت وہ اپنی پہلی تصانیف میں کرچکا تھا۔ اس کوشش میں کہ مدرسیت پر ایک نئے فلسفہ کی بنا رکھے بہت سے لوگ اس کے جانی دشمن ہوگئے اور غالباً اس کے زیادہ عرصہ تک قید رہنے کی یہی وجہ تھی۔ اُس کی شخصیت بڑی الم انگیز معلوم ہوتی ہے کیونکہ کلیسا کے عہدہ داروں نے جنھیں روایتی مسائل کی ہر قسم کی تبدیلی سے ڈر لگتا تھا مدرسیت کے خلاف اُس کی جد وجہد کو ناراضگی کی نگاہ سے دیکھا۔ کلیسا کے متعلق اس کی تمام سرگرمی اس کے کسی کام نہ آئی۔ ذہنی طور پر بھی وہ ماضی کی قوتوں کو مغلوب نہ کرسکا بڑے بڑے معنی خیز خیالات اُس کی طبیعت میں پیدا ہو لیتے تھے لیکن وہ انھیں مدرسیت اور تصوف کا جامہ پہناتا تھا۔ اور جب وہ انھیں جمہور کے سامنے پیش کرسکا تو ڈیکارٹ نے اس سے پیشتر دوسرے طریقہ سے زیادہ وضاحت سے اور اُس زمانہ کی سائنس کے زیادہ مطابق بیان کرچکا تھا۔

کمپانلا ۱۵۶۸ء میں سٹیلو کالابریا Stilo Calabrea کے مقام پر پیدا ہوا اُس نے اپنا پہلا نام گیووانو Giovanno بدل کر ٹوماسو Tomasso نام رکھا جبکہ چودہ برس کی عمر میں وہ ڈومینیکی Dominicans سلسلہ میں داخل ہوا۔ اس نے خود اقبال کیا ہے کہ اُس نے یہ راہ صرف مذہبی جذبہ کی وجہ سے اختیار نہیں کی بلکہ زیادہ تر اس امید سے کہ خانقاہ میں زیادہ آسانی سے وہ اپنے مطالعہ کو جاری رکھ سکیگا اس کی سرگرمی اور تیز فہمی کی وجہ سے بہت جلد دوسرے راہب اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اُس سے خوف کھانے لگے۔ ارسطو کے فلسفے کے خلاف وہ ایسے قوی دلائل پیش کرتا تھا کہ اُس کے متعلق یہ خیال ہوگیا تھا کہ اس کو کسی فوق الفطرت طریقہ سے یہ خیالات حاصل ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ لوگوں کے اس شبہہ کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہو کہ وہ "مخفی علوم" کی طرف مائل تھا۔ ٹیلیسیو کے فلسفۂ فطرت نے اُس میں بڑا ذوق وشوق پیدا کیا اور

اس پر بڑا صدمہ تھا کہ اس معمر اہل فکر سے ملنے کی اس کو اجازت نہ ملی۔ وہ پہلی مرتبہ تب ہی اس کو دیکھ سکا جبکہ وہ تابوت میں پڑا تھا۔ وہ ٹیلیسیو کے فلسفہ کے بنیادی نکات میں اس کا پیرو ہے اور بڑے جوش سے اس کی حمایت کرتا ہے۔ لوگوں کی دشمنی سے بچنے کے لئے وہ روم چلا گیا اور وہاں سے فلارنس اور پاڈوا کا رخ کیا۔ باقاعدہ پروفیسری کی کرسی اس کو کہیں نہ ملی جہاں سے وہ اپنے نئے خیالات کی تشریح کر سکتا۔

لوگوں کو اس نئی تعلیم کے متعلق بہت شبہات تھے۔ کمپانلا کے قلمی نسخے اس سے چرا لئے گئے اور وہ اس کو پھر تب ملے جب وہ شمالی اطالیہ سے واپسی پر روما کی عدالت احتساب کے سامنے پیش ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں عدالت کی تحقیقات میں آسانی سے اس کا چھٹکارا ہو گیا لیکن اپنے وطن میں اس کو زیادہ مشکل پیش آئی سلطنت ہسپانیہ سے بیزاری اور لوگوں کے عام ہیجانِ طبع کی وجہ سے کالابریا میں ہلچل مچ گئی کمپانلا جو پہلے اپنی فلسفیانہ مخالفت کی وجہ سے لوگوں کا ہدف نگاہ بن چکا تھا اب اشتراکی خیالات کی وجہ سے جو بچپن سے اس کی طبیعت میں موجود تھے لوگوں کو اس پر شبہہ ہوا اور کچھ اس لئے بھی کہ وہ سمجھتا تھا کہ زمانے اور فطرت کی علامات سے وہ پیش گوئی کر سکتا ہے کہ سنہ ۱۶۰۰ میں عظیم انقلابات واقع ہونگے اسی واو سلطنت کے خلاف سازش کے الزام میں کئی بار اسکو سخت تکلیفیں پہنچائی گئیں اور ستائیس برس تک وہ زندان میں رہا اسکی زندگی کے بہترین سال اسطرح گزرے لیکن اس زبردست روح کا جوش ٹھنڈا نہ ہوا قیدخانے میں وہ نظمیں لکھتا تھا اور گیان دھیان میں وقت صرف کرتا تھا جب وہ زیرزمین کی ایک تنگ و تار کوٹھری سے نکلکر کسی قدر بہتر جگہ میں رکھا گیا تو اس نے پھر ذوق و شوق سے مطالعہ شروع کر دیا۔ جو دوست اسکے پاس آتے جاتے وہ اسکے قلمی نسخوں کو چھپوانے کا انتظام بھی کر دیتے تھے انجام کار وہ رہا کر کے روما بھیج دیا گیا پوپ نے اسکی حفاظت کی اور اسے اجازت دی کہ فرانس میں جا کر پناہ لے جہاں فرانسیسی حکومت کی مدد سے اس نے عمر کے آخری سال امن میں گزارے ڈیکارٹ کی پہلی اور دوسری آخری تصنیف کے شائع ہونے کے دو سال بعد اس نے ۱۶۳۹ء میں وفات پائی۔

کمپانلا کی یہ خواہش تھی کہ تجربے کی بنا پر فلسفے کی تعمیر کی جائے اس لئے ٹیلیسیو کے نظام العمل کی طرف وہ اس ذوق و شوق سے مائل ہوا کہ جس ناقص طریقے

سے اس پر عمل ہوا تھا وہ سب اس کی نظروں سے اوجھل رہا۔ ٹائکو براہے اور گیلیلیو کے مشاہدات کے متعلق بھی اس وجہ سے اُس نے ایسی گہری دلچسپی کا اظہار کیا اور جیسے ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں اپنے تصور کائنات کے متعلق اسے کچھ عرصہ تامل رہا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر گیلیلیو کے نتائج صحیح ہیں تو ہمیں اپنا فلسفہ بالکل بدلنا پڑیگا اور چونکہ گیلیلیو صرف مشاہدات پر اعتبار کرتا ہے اس لئے صرف مخالف مشاہدات سے اس کی تردید ہوسکتی ہے کیتھولک کمپانلا کو اس کا بڑا خیال تھا کہ کہیں کلیسائی تعلیم کو غلط قرار دیکر اپنی ہنسی نہ اُڑائے۔ اسی وجہ سے اس نے قید خانے میں Apologia pro Galiles اعتذار برائے گیلیلیو لکھی جسے ایک دوست نے ۱۶۲۲ء میں فرانکفورٹ میں اپنے خرچ سے چھپوایا لیکن کلیسا نے جیسا کہ ہم آگے چلکر بیان کرینگے کمپانلا کی تجویز کو منظور نہ کیا جو یہ تھی کہ کلیسا اس امر کا اعلان کرے کہ کتاب فطرت اور کتاب وحی کی تاویل الگ الگ اپنے اپنے قوانین کے مطابق ہونی چاہیئے یہ ایمان رکھتے ہوئے کہ وہ انجام کار ایک دوسری کے مطابق ثابت ہونگی خصوصاً جب اس حقیقت کو نظر انداز نہ کیا جائے کہ انجیل قدرتی طور پر حواس کی بنا پر قائم کردہ عام فہم تصور کائنات کے پیش کرنے پر قناعت کرلی ہے۔ لیکن جب گیلیلیو پر فتویٰ جرم دیا گیا تو کمپانلا نے ایک جوشیلے کیتھولک اور ٹیلیسیو کے پیرو ہونے حیثیت سے اس فتویٰ سے اتفاق ظاہر کیا۔ مگر ٹیکو براہے اور گیلیلیو کی تحقیقات کی بنا پر وہ بروج ثابتہ کو تسلیم نہیں کرتا تھا ٹیلیسیو کی طرح اُس کا ایمان تھا کہ کائنات میں دو متخالف قوتیں ہیں۔ ایک انشراحی جس سے گرمی پیدا ہوتی ہے اور ایک انقباضی جس سے سردی پیدا ہوتی ہے انشراحی قوت کا مقام سورج ہے اور انقباضی کا زمین۔ سورج اپنے دوسرے ساتھیوں یعنی ستاروں کے ساتھ زمین کے گرد گردش کرتا ہے۔

کمپانلا کا فلسفۂ فطرت ٹیلیسیو کی طرح جاندار ہے کیونکہ اُس کا خیال ہے کہ اشیاء کا باہمی تعامل اور خصوصاً مخالف قوتوں کا باہمی تجاذب بغیر اس کے متصور نہیں ہوسکتا کہ ان قوتوں کو زندہ خیال کیا جائے۔ ایک دوسرے پر عمل کرنے کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو محسوس بھی کریں۔ اُس نے ٹیلیسیو کی دلیل کو زیادہ تفصیل سے دہرایا ہے۔ اسکا یہ خیال خاص طور پر دلچسپ ہے کہ احساس عناصر کے باہمی

تفاعل سے پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ ایسے مطلقاً نئے ملکہ یا صفت کا پیدا ہونا عدم سے وجود میں آنے کے مرادف ہوگا۔ قدیم زمانہ میں Lucretius نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا تھا کہ فطرت متعدد مثالیں پیش کرتی ہے جن میں پیدا شدہ شے کے صفات پیدا کرنے والے عناصر کے صفات سے مختلف ہوتے ہیں۔ کمپانلا یہ جواب دیتا ہے کہ ایسی تمام مثالیں ہمارے لئے عدم سے وجود میں آنے کی مثالیں ہیں کیونکہ ہم یہ نہیں جانتے کہ عناصر میں سے کن میں اس نئی صفت کا امکان ہے۔ مادی عناصر سے احساس کا پیدا ہونا اسی طرح سے عدم سے وجود میں آنے کی مثال ہے جیسے غیر مادی وجود سے مادی وجود کا ظہور میں آنا۔ عناصر ہیں وہ شے جس میں اس نئی صفت کا امکان مضمر ہوتا ہے اپنے جوہر میں اُس صفت کی ہم خاصیت ہونی چاہئے اگرچہ یہ لازمی نہیں ہے کہ وہ پہلے اُسی صورت میں موجود ہو جس میں وہ نتیجہ میں ظاہر ہوئی ہے۔ اس تصور سے اس خیال میں کہ تمام اشیاء ارواح رکھتی ہیں حیاتیت سے ایک بالکل الگ مفہوم پیدا ہو جاتا ہے۔ اور فطرت کی میکانکی توجیہ جب حیاتیت کی جگہ لے رہی تھی تب بھی اُس کے اس مفہوم کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا تھا۔ کمپانلا صرف مادی اور حسی روح کو باقی فطرت کے ساتھ متحد کرنا چاہتا ہے ٹیلیسیو کی طرح اس کا بھی ایمان ہے کہ روح کا اعلیٰ جزو عدم سے وجود میں آتا ہے ؛

بہر نو کی طرح کمپانلا کا فلسفۂ فطرت بھی ترقی کرتے کرتے پوری مابعد الطبیعات بن گیا جو آخر میں مذہبی تصورات کے ساتھ جا ملی۔ ہر شے جو موجود ہے اس کے وجود کی تین صورتیں ہیں۔ قوت، علم اور جذبہ۔ موجود ہونے کے سب سے مقدم یہ معنی ہیں کہ کسی شے میں اپنے آپ کو محسوس کرانے کی قوت ہے۔ لامحدود درجہ کی قوت صرف خدا میں ہے۔ محدود مخلوق میں قوت بھی محدود ہوتی ہے۔ وجود کوئی ایسا نہیں جو خدا نہ ہو۔ اپنے خارجی اثر سے نہیں بلکہ اپنے جوہر سے خدا تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ لیکن بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو ہستی محدود میں نہیں ہوتیں محدود مخلوقات کی کثرت اس اضافی عدم کو ظاہر کرتی ہے۔ ایک دوسرے کو محدود کرتا ایک دوسرے کی نفی کرتا ہے۔ جو بات قوت کے متعلق صحیح ہے وہی علم اور جبلیت کے متعلق بھی صحیح ہے۔ علم کے بغیر قوت کام نہیں کر سکتی۔ لیکن علم قوت کے اندر مضمر ہوتا ہے

بلکہ خود قوت ہی ہے۔ کام کرنے کے ادراک کی قابلیت کو کام کی قابلیت سے علیحدہ نہیں کر سکتے۔ حیوان کی تحفظ ذات کی جبلت سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے۔ لیکن فطرت کے متعلق یہ خاص طور پر صحیح ہے لہذا علم ایک ازلی اور اساسی چیز ہے جو خارجی اثرات سے پیدا نہیں ہوتی۔ اپنی ذات کا علم دیگر تمام قسم کے علم کی شرط مقدم ہے۔ اس قسم کا مصدری علم ذات ہر شے میں پایا جاتا ہے لیکن یہ پوشیدہ ہوتا ہے کیونکہ کوئی مخالفت اور کوئی تبدیلی محسوس نہیں ہوتی۔ کمپانلا یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح علم ذات ممکن ہے برخلاف ٹیلیسیو کے اس قول کے کہ ہر قسم کے علم کے لئے تغیر کا ہونا لازمی ہے۔ کمپانلا کا خیال ہے کہ جو علم تغیر سے وابستہ ہے وہ صرف خارجی تجربہ سے حاصل کردہ علم ہے۔ دوسری اشیاء کو جاننے کے لئے ضرور ہے کہ ہم اُن سے متاثر ہوں اور وہ ہم میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کریں لیکن اپنی ذات کے علم کے لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ آدمی متاثر اور متغیر ہو کیونکہ اپنی ذات میں ہم جس چیز کو جاننا چاہتے ہیں وہ ہم خود ہیں۔ اور اس علم سے ہم بدل کر اور نہیں ہو جاتے۔ ہر ہستی میں ایک ذاتی فکر مضمر ہے جو اس کی اپنی فطرت کا ہم ذات ہے اس امر کا سبب کہ ہمیں فوراً اپنی ذات کا واضح علم نہیں ہوتا بلکہ اپنے اعمال سے ہمیں اپنی فطرت کا پتہ چلانا پڑتا ہے یہ ہے کہ اپنی ذات کا علم جو ہماری فطرت میں مضمر ہے خارجی اثرات ہمیشہ اُس کے مانع ہوتے رہتے ہیں دوسری اشیاء کا جاننا اور متواتر اُن سے تغیر پذیر ہوتے رہنا تحفظ ذات کے لئے لازمی ہے۔ اس طرح سے اصلی مصدری علم تاریک ہو جاتا ہے اور روح اپنے آپ سے غافل اور جاہل ہو جاتی ہے۔ حیوانات اپنی ذات کے علم سے بیگانہ ہوتے ہیں اور اسی لئے خارجی اثرات کے لاتناہی سلسلہ کی وجہ سے وہ ایک دائمی دھوکہ میں زندگی بسر کرتے ہیں لیکن اپنی ذات کا علم پنہاں دوسری اشیاء کے علم کے لئے شرط مقدم ہے۔ مجھ کو گرمی کا احساس ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ میں گرم ہو رہا ہوں۔ دوسری اشیاء کا ادراک اپنے شعور کا ایک مخصوص یقین اور تغیر ہے۔ صرف ہستی لامحدود میں اصلی اور مصدری علم واضح اور آزادانہ طور پر ظاہر ہوتا ہے کیونکہ یہاں کوئی خارجی اثرات نہیں ہوتے۔ محدود ہستیوں کے لئے علم ذات کے مسئلہ کا بھی مفہوم ہو سکتا ہے کہ تمام علم کا مدار ہماری حس بلاواسطہ پر ہے۔ متشککین کا شک

علم مشتق کے متعلق صحیح ہو سکتا ہے لیکن اس علم کے لئے نفسی کیفیات اور ان کے تغیرات کا شعور لازمی ہے اور یہ شعور ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ جو بات ہمارے علم کے لئے صحیح وہی ہمارے عمل پر بھی صادق آتی ہے۔ میں بوجھ اٹھا سکتا ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ میں اپنے بازو کو اٹھا سکتا ہوں اسی لئے دوسری چیزوں کا وزن وغیرہ کا علم مجھے اسی لئے ہو سکتا ہے کہ ان اشیاء سے جو خود میری حالت متعین ہوتی ہے میں اس کو جان سکتا ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ میں ان کیفیات کی توجیہ میں غلطی کروں لیکن میں اس میں غلطی نہیں کرتا کہ میں انھیں خاص طرح محسوس کرتا ہوں۔ کمپانلا آگسٹین کا حوالہ دیتا ہے جس نے اس سے پیشتر یہ ثابت کیا تھا کہ شعور بلا واسطہ ہم کو دھوکا نہیں دے سکتا۔ آگسٹین کہتا ہے میرے لئے سب سے زیادہ یقینی بات یہ ہے کہ میں موجود ہوں۔ اگر تو میرے ہونے کا انکار بھی کرے اور مجھ سے کہے کہ تو اپنے آپ کو دھوکا دے رہا ہے تب بھی تو اقرار کر رہا ہے کہ میں ہوں کیونکہ اگر میں نہ ہوں تو میں اپنے آپ کو دھوکا بھی نہیں دے سکتا۔ اس مسئلہ سے کمپانلا اس نکتہ پر پہنچ گیا جو ڈیکارٹ کے فلسفہ میں تمام فلسفۂ جدید کا نقطۂ آغاز بن گیا۔ یہ صحیح ہے کہ کمپانلا کی "مابعد الطبیعات" جس میں اس مسئلہ کی تشریح ہے ڈیکارٹ کی مشہور کتاب (Discours Sur La Methode) (مقالہ بر اسلوب علم) سے ایک سال بعد شائع ہوئی لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا زیادہ حصہ اس نے قید خانہ میں لکھا علاوہ ازیں شعور بلا واسطہ کو تمام علم کی بنا قرار دینے کا خیال نشأت جدیدہ کے بہت سے مفکرین میں پایا جاتا ہے مثلاً کوزانس، ہوٹن چیربوری، سانچے (اس آخر میں فلسفی کے متعلق ہم نے ابھی تک کوئی ذکر نہیں کیا) لیکن کمپانلا اور دور تک جاتا ہے۔ اس کا علم مضمر وہی ہے جسے ہم موجودہ اصطلاحات میں علم بالقوی کہہ سکتے ہیں۔ یہ بجائے شعور واقعی کے شعور کا امکان ہے کیونکہ کمپانلا کہتا ہے کہ خارجی تجربہ ہمیشہ اس شعور ذات کو مانع ہوتا رہتا ہے۔ کیونکہ حقیقی شعور ذات نفس کو تمام تغیرات سے مجرد کر لینے سے حاصل نہیں ہوتا (اس لئے کہ ہستی غیر متغیر کا شعور ہی ہوتا تو متصور ہی نہیں ہو سکتا) بلکہ تغیرات اور اعمال میں اپنی فطرت کے انکشاف سے حاصل ہوتا ہے "کثرت تغیرات سے ہماری اصل فطرت محجوب ہو جاتی ہے اور ہم نئی فطرتیں

ہم میں نمایاں ہوتی رہتی ہیں جس کی وجہ سے جوہر نفس کی وحدت اپنے ماضی سے مقابلہ اور اپنا علم ذات بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ یہاں وہ ایسے شعورِ ذات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس نیم صوفیانہ شعور ذات سے مختلف ہے جو تمام تغیرات سے آزاد ہوتا ہے کو

قوت اور علم کی طرح جذبہ بھی ہر شے میں پایا جاتا ہے۔ اس کی شہادت اس امر سے ملتی ہے کہ ہر شے اپنے تحفظ کی کوشش کرتی ہے پتھر پتھر ہی رہنا چاہتا ہے اور اگر اسے ہوا میں اچھالیں تو وہ زمین پر واپس آنا چاہتا ہے جہاں اس کا گھر ہے پودے اور حیوانات تناسل کے ذریعہ سے اس قسم کا تحفظ ذات چاہتے ہیں جو ایک خاص فرد کی ہستی کے پرے تک چلا جائے نور و حرارت کی حاجت اور دروں و بروں ہر طرف وسیع ہونے کی خواہش اس کے جدی جذبہ یا عشق کا عمل ہے جس طرح اپنی ذات کو حرکت دینا تمام دیگر اشیا کو حرکت دینے کے لئے شرط مقدم ہے اور علم ذات علم غیر کے لئے شرط لازم ہے اسی طرح عشق ذات باقی تمام اشیا کے عشق کی اساس ہے عشق مختلف اشیاء کے متعلق جو مخصوص صورتیں اختیار کرتا ہے ان سب کے لئے وہ عشق پنہاں لازمی ہے جس کے ذریعہ سے ہر وجود اپنی ہستی کو قائم رکھتا اور ارادہ سے اس کو پیش کرتا ہے ہر مخلوق کی طرح انسان کی مسرت بھی اسی تحفظ ذات میں ہے، اگر اس کی بجائے یہ مسرت کسی اور قسم کے عمل کے ساتھ وابستہ ہوتی تو اس کا نتیجہ ہلاکت نفس کے سوا کچھ نہ ہوتا۔ مقصد اعلیٰ تک پہنچنے کے لئے نیکی کے قواعد پر زندگی بسر کرنا لازمی ہے جو شئے جماعت کے لئے قانون ہے وہ افراد کے لئے نیکی ہے اس موجودہ عالم میں تین راہیں مقصد کی طرف رہنمائی کرتی ہیں خود اپنی شخصیت کا تحفظ، اپنی اولاد میں اپنی زندگی کی بقا اور ترک عزت و شہرت چوتھا راستہ حیات سرمدی کی طرف لے جاتا ہے جب آدمی پھر اس ہستی لامحدود میں حصہ لیتا ہے جس سے اس کا وجود اختلاط عدم کی وجہ سے الگ ہو گیا ہے اس طرح سے کمپانلا تمام اخلاق اور مذہب کو تحفظ ذات کے ساتھ وابستہ کر دیتا ہے مذہب کے ساتھ اس کا سب سے گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ غیر شعوری یا پنہاں عشق ذات جو ہر قسم کے عشق غیر کی بناء ہے اپنی اصل ماہیت میں اس ہستی لامحدود کا عشق ہے جو تمام اشیاء کی محدود ہستی میں مرتسم ہے اور اس سے بہرہ اندوز ہوئے بغیر رحمت

سرمدی تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے یوں کہہ سکتے ہیں کہ تمام انسانوں میں ایک اصل پنہاں مذہب پایا جاتا ہے جس طرح ہر شخص میں ایک پنہاں علم اور ایک پنہاں جذبہ ہے اور اصل میں ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ خاص خاص معین و مروج مذاہب غلطی کر سکتے ہیں لیکن وہ باطنی اور اصلی مذہب جو ان سب کی اساس مشترک ہے غلط نہیں ہو سکتا۔ وحی کی ضرورت اسی لئے ہے کہ مذاہب مروجہ میں اختلاف اور غلطیاں پائی جاتی ہیں ؏

ہر مقام پر کمپانلا کی انفرادیتی اخلاقیات ہمیں ٹیلیسیو کی یاد دلاتی ہے ٹیلیسیو کی طرح وہ بھی عالی منشی کو نیکی کا لفظ کمال سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس سے سچی شرافت ظاہر ہوتی ہے اور نفس حقیقی کا تحفظ ہوتا ہے اس کی وجہ سے انسان خارجی اعزاض کو تحقیر کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی ذات اور دوسروں کے لئے حصول آزادی کی کوشش میں نہایت پر اذیت شہادت اور تکلیف دہ اسیری سے بھی منہ نہیں پھیرتا۔ اپنی اجتماعی اخلاقیات میں وہ مختلف اجتماعی صورتوں پر تبصرہ کرتا ہے۔ چھوٹے سے چھوٹے اجتماعی گروہ یعنی کنبہ اور گھرانے سے لیکر اور ملت و مملکت سے ہوتا ہوا انسانوں کی اس وسیع جماعت تک پہنچتا ہے جس کا حاکم اعلیٰ پوپ ہے اور جس کی مجلس اعیان دنیا کے بادشاہوں پر مشتمل ہے۔ کمپانلا بڑے ذوق اور سرگرمی سے سیاسیات میں حصہ لیتا تھا۔ شاید وہ اپنے ایام شباب میں اپنے وطن کے مستقبل کے لئے بڑی بے باک و انقلاب انگیز تجویزیں اپنے ذہن میں رکھتا تھا اور اپنے متعلق اُسے یہ یقین تھا کہ فطرت و حالات اُس سے مقتضی ہیں کہ وہ ایک مذہبی اور سیاسی مصلح بن جائے۔ جس سازش کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اُس نے اُس میں حصہ لیا ہمیں ابھی تک کچھ معلوم نہیں۔ عالی شان کے بیان میں اُس نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں وہ اس امر کے مظہر ہو سکتے ہیں کہ کچھ عظیم الشان تجاویز اس کے ذہن میں تھیں جن کا اقرار وہ کھلے الفاظ میں نہیں کرنا چاہتا۔ وہ تجاویز خواہ کچھ ہی ہوں اتنا صحیح ہے کہ اُس نے بعد ازاں ایک مذہبی حکومت عالم کی تجویز مرتب کی تمام روئے زمین جس کے زیر عنان ہو اور پوپ اُس کا فرمانروا ہو، اُس میں ہسپانیہ کے سپرد یہ کام ہو کہ وہ تمام روئے زمین کی اقوام کو کلیسا کا حلقہ بگوش بنائے اور

فرانس کے سچے عیسائی بادشاہ کا یہ فرض ہو کہ وہ یورپ کے ملحدین کو بالجبر دین کی طرف واپس لائے۔ یہاں پر سیاسیات میں کیمپانلا کا مانع ترقی انداز صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے جیسا اسی کے تصور فطرت کے متعلق ہم پہلے دیکھ چکے ہیں۔ اس کی حیثیت ماکیاویلی (Macheiavelli) سے بالکل متضاد ہے جس کو وہ اصول شر کا نمایندہ سمجھتا ہے رخاص کر اپنی کتاب (Atheisnus Triumphtus) ۱۶۳۶ء میں اس کا ذکر ہے)۔

عجیب بات یہ ہے کہ اپنے تصور فطرت کی طرح ان مسائل میں بھی وہ اُن ہی افکار سے خاص طور پر متاثر ہوا ہے جنھیں وہ تسلیم نہیں کرنا چاہتا یا جنھیں اس کو تسلیم نہیں کرنا چاہئے۔ اس کی نصب العینی مملکت (Cuitas Solis) "جمہوریۂ شمسی" کا بیان اُس کی اخلاقیات اور سیاسیات کے ساتھ شائع ہوا اس خیال کا ڈھانچہ زندان میں اس کے ذہن میں آیا جبکہ حالت موجودہ کا سنگ گراں اُس کی چھاتی پر دھرا تھا۔ اس سے ایک سال پہلے انگریزی چانسلر طامس مور اور کیمپانلا کی تصنیف سے بالکل ہم وقت بیکن اس قسم کی نصب العینی انسانی جماعتوں کا خاکہ کھینچ چکا تھا۔ جمہوریۂ افلاطون کا نمونہ ان تینوں کے پیش نظر تھا۔ کیمپانلا ایک ایسے نظام جماعت کا خاکہ کھینچتا ہے جس میں سائنس جو علم فطرت اور فلسفہ دونوں پر مشتمل ہے حکومت کرتی ہے اور جہاں محنت جسمانی کے حقوق پورے ہوتے ہیں۔ اس میں مذہب پیشہ پروہتوں اور اُمراء کی کوئی جماعت نہیں۔ اس میں حکمران وہی لوگ ہوتے ہیں جن کی بہترین نظری اور عملی تعلیم و تربیت ہوئی ہے۔ اس جمہوریۂ شمسی کے باشندوں کو یہ خیال نہایت مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھوں سے کام کرکے روزی کمانے والے لوگ مملکت کے دوسرے افراد کے مقابلہ میں کم درجہ کے لوگ ہیں۔ اس میں نہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے نہ الگ الگ رہنے کے مکان اور نہ اپنی اپنی متاہل زندگی، کیونکہ ان سب چیزوں سے خود غرضی پیدا ہوتی ہے۔ اور جمہوریۂ شمسی کے باشندوں کی حب الوطنی میں خلل آتا ہے۔ مرد و عورت کا اجتماع عضویاتی ضروریات کی بنا پر حکام کی طرف سے ہونا چاہئے تاکہ مملکت میں تندرست اور قابل رعایا پیدا ہو۔ کیونکہ باشندگان جمہوریۂ شمس کے نزدیک تناسل کے ذریعہ سے فرد کی نہیں بلکہ مملکت کی بقاء مقصود ہے۔ غرور سب سے بڑا عیب ہے۔ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق عہدہ دیا جاتا ہے۔

اور محنت کی پیداوار سے ہر شخص کو اُس کی حاجت اور اس کے استحقاق کے مطابق حصّہ ملتا ہے۔ تناسل، عہدہ اور تقسیم اسباب میں اتفاق کو دخل نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اُس سے ناانصافی پیدا ہوتی ہے اور بہت سے لوگ محتاج ہو جاتے ہیں۔" اس وقت نیپلس کے شہر میں ستر ہزار آدمی آباد ہیں۔ ان میں سے مشکل سے دس پندرہ ہزار آدمی محنت کرتے ہیں اور ان کو اس قدر سخت کام کرنا پڑتا ہے کہ وہ تباہ ہو جاتے ہیں باقی آبادی آرام کرتی ہے اور بالکل بے پرواہی، حسد و بغض، کمزوری اور لذت پرستی کی زندگی بسر کرتی ہے لیکن جمہوریۂ شمس میں جہاں ادنیٰ خدمات صنعتیں کاروبار اور مختلف پیشے تمام انسانوں میں منقسم ہیں کسی شخص کو چار گھنٹے سے زیادہ کام کرنے کی حاجت نہیں باقی وقت تحصیل علم، تبادلہ خیالات، لکھنے پڑھنے، بیان کرنے، سیر و تفریح یا دیگر جسمانی اور دماغی مسرت بخش مشاغل میں صرف ہو سکتا ہے۔

مستقبل کا یہ خواب کمپانلا کی چشم بصیرت کے سامنے اُس وقت آیا جب کہ وہ زندان میں بقول خود پابزنجیر ہونے کے باوجود آزاد بھی تھا، اکیلا ہونے کے باوجود تنہا نہیں تھا اور خاموش ہونے کے باوجود ناکش تھا۔ اُس کے یہ خیالات اُس کے ان فلسفیانہ اور سیاسی اور مذہبی تصورات کے کسی قدر منافی ہیں جو اُس نے دوسری تصانیف میں پیش کئے ہیں۔ یہ اُس کی دعائے ذات کی تاکید کے مطابق نہیں ہے کہ ایک فرد اپنے نصب العین کی تلاش مطلقاً ترک کر دے جیسا کہ اُس نے جمہوریۂ شمسی میں طلب کیا ہے۔ علاوہ ازیں کمپانلا یہ بھی بھول جاتا ہے کہ وہ تناسل کو فرد کے بقا کی ایک صورت قرار دے چکا ہے۔ جمہوریہ میں وہ صرف بقائے نوع کو تناسل کا مقصود سمجھتا ہے۔ اس سے زیادہ تعجب خیز وہ تضاد ہے جو کمپانلا کے جمہوریۂ شمس اور اُس کی مذہبی حکومت کے تخیل میں پایا جاتا ہے جس کو کمپانلا اپنی فلسفیانہ اور سیاسی تصانیف میں نصب العین قرار دیتا ہے۔ اسکے جمہوریہ میں تمام سلسلۂ مراتب اور مطلق العنان شاہی ناپید ہو جاتی ہے۔ دین معین کے لئے بھی اس میں کوئی جگہ نہیں ہے۔ اُس کا مذکورۂ بالا مذہب پنہاں وہاں کافی معلوم ہوتا ہے بلکہ اُس نے صاف طور پر یہ بھی کہا ہے کہ عیسائیت بھی اُسی چیز کو درست سمجھتی ہے جس تک عقل فطری بھی ہم کو لیجا سکتی ہے۔ جمہوریۂ شمسی جیسے کامل

اجتماعی نظام میں دینی حلت وحرمت کی ضرورت باقی نہیں رہتی جیسا سنگوارٹ سے کیپانلا اور اُس کے سیاسی خیالات پر اپنی نہایت عمدہ کتاب میں کہا ہے ہم کو اس کی مذہبی حکومت اور اس مستقبل کی مملکت میں جو علمی اصولوں کے زیرنگیں ہوں کوئی موافقت نظر نہیں آتی لیکن یہ کیپانلا کی ایک خصوصیت امتیازی ہے کہ اُس نے اپنے خیالات کی دو مختلف طریقوں سے تعمیر کی۔ اس انداز سے کہ اُس کی حکومت میں نہیں بلکہ اُس کی اشترا کی مملکت میں جس میں محنت اور علم کے حقوق کو اعلیٰ رتبہ حاصل ہے اُس کا آخری نصب العین پایا جاتا ہے۔ وہ اپنے زمانہ کی تمام قوتوں اور کلیسا اور مملکت کے ردعمل کے نمایندوں تک کو بھی محض تربیتی قوتیں اور اس نصب العین کے ذرائع سمجھتا تھا جو موجودہ نظام سے بالکل برعکس ہیں۔ گو کیپانلا بہت حیثیتوں سے دشمن ترقی معلوم ہوتا ہے لیکن نشاۃ جدیدہ کا خون اُس کی رگوں میں بھی رواں ہے۔ اور اُس کی نظر اسی طرح اپنے زمانہ کے عالم اجتماعی کے حدود کو چیر کر پار نکل جاتی ہے جس طرح برونو کی نگاہ افلاک محسوس کے حدود سے اور پرے نکل گئی ہو

کتاب دوم

باب اوّل

جدید سائنس

عمل علم سے اور فن سائنس سے پہلے آتا ہے۔ اگرچہ بعد میں علم سے کوئی نیا انداز عمل اور سائنس سے کوئی نیا فن پیدا ہو سکتا ہے ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ انسانیت Humanism اطالوی سلطنتوں کے سیاسی اور اجتماعی تعلقات سے پیدا ہوئی اور انسانیت نے عملی زندگی میں جو میلان پیدا کر دیا اس سے انسان کے متعلق ایک نیا انداز نگاہ پیدا ہو گیا۔ اسی طرح فطرت کا میکانکی علم اطالوی شہروں کی کامیاب صنعت و حرفت کی وجہ سے ظہور میں آیا قوت اور شان و شوکت کے ذرائع مہیا کرنے کی خاطر حکومتوں کو تجارت اور صنعت و حرفت کی ترقی میں مدد ہونا پڑا اور روسائے شہر کی شخصی قوت اور اداروں ذات نے مصنوعات اور صنعتی ایجادات کے دائرے میں اپنی عاقلانہ اور سرگرم فعلیت کے لئے میدان عمل تلاش کیا۔ مصنوعات میں مختلف شہروں میں رقابت پیدا ہو گئی ہر شہر نے یہی کوشش کی کہ وہ ہنرمندی میں دوسروں پر سبقت لے جائے اور رشک و حسد کی وجہ سے نئی ایجادیں اور نئی مشینیں اپنے اپنے فائدے کے لئے محفوظ کی جاتی تھیں۔ فطری قوتوں سے اس طرح عملی کام لینے کی وجہ سے ان کے متعلق علم میں اضافہ ہوتا گیا اور لازماً ان

کے قوانین کے انکشاف میں دلچسپی پیدا ہوگئی گیلیلیو Galilio یا لیونارڈو Leonardo جیسے شخص کا معرض وجود میں آنا صرف اطالوی صنعت کے تعلق سے قابل فہم ہوسکتا ہے جس طرح لوبیو نارڈی اور مکیاویلی، اطالیہ کے ذہنی ارتقا اور سیاسیات کے سلسلے میں سمجھ میں آسکتے ہیں یہ امر صرف ایک مثال سے واضح ہوسکتا ہے۔ گیلیلیو اپنی مشہور تصنیف "دو نئے علوم کے متعلق تحقیقات" اس طرح شروع کرتا ہے کہ سیلویاٹی Salviati جو مکالمے میں مقرر اعظم ہے کہتا ہے "وینس کے مشہور اسلحہ خانہ میں اکثر آنے جانے سے فلسفیانہ خیالات کے لئے ایک بڑا میدان پیش نظر ہوتا ہے، خصوصاً اس حصّے میں جس میں میکانکی آلات ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس کثرت سے صناع ہر قسم کے انجن اور مشینیں متواتر استعمال میں لاتے ہیں" اسکا جواب ساگریڈو Sagredo یہ دیتا ہے "آپ کا یہ خیال غلط نہیں میں خود فطری تجسس کی وجہ سے اکثر وہاں جاتا ہوں اور وہاں کے ناظروں کے تجربے سے اکثر مجھ پر ان حیرت انگیز مظاہر کا تعلیلی تعلق منکشف ہوا ہے جو پیشتر ناقابل توجیہ یا ناقابل یقین خیال کئے جاتے تھے"

جدید نظام کائنات کا ارتقا بھی اس نئی سائنس کے لئے راستہ صاف کر رہا تھا۔ اس نے انسان کو اس طرف راغب کیا کہ فطرت میں وہ روابط تلاش کرے جو براہ راست ادراک حسّی کا معروض نہیں ہوتے اب قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ جس نظام کائنات کو عقل بہ بنا لے اور اس کی تعمیر کرتی ہے اس کا قیام کن قوتوں اور قوانین سے ہے کائنات کا نیا تخیل خود اس کا جواب نہیں دیتا تھا اور جہاں جواب دینے کی کوشش کرتا تھا وہاں اس کا انداز تخیلی شاعرانہ اور حیاتیتی ہوتا تھا۔ یہ یقیناً ترقی کا ایک اہم قدم تھا کہ گیلیلیو نے ارسطو کے تصور صورت کی بجائے قوت کا تصور پیش کیا۔ اس طرح سے یہ ایک مسلّمہ اصول ہوگیا کہ کسی مظہر کی مکمل صورت اور کیفیت سے اس کی توجیہ نہیں کرنی چاہئے جیسا کہ ہم صناع کے مصنوع کے متعلق کرلیتے ہیں کہ وہ فوراً ہماری سمجھ میں آجاتا ہے جب ہم کو یہ معلوم

ہو جائے کہ اس صنعت میں کس تصور کا تحقق صناع کے پیش نظر تھا لیکن قوت کا تصور بھی مبہم ہونے کی وجہ سے مفید نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ مظاہر کے باقاعدہ روابط کے علم پر مبنی نہ ہو۔ اگر ہم کو یہ معلوم ہو کہ کن قوانین کے مطابق مظہر ب مظہر ا کے بعد واقع ہوتا ہے تو ہم جان سکتے ہیں کہ الف میں کیا اور کتنی قوت ہے۔ کیونکہ اس حالت میں قوت سے صرف وہ شرائط مراد ہوتے ہیں جن کا وجود الف میں ب کے ظہور کے لئے لازم ہے لیکن محض ادراک اور بیان سے یہ امر منکشف نہیں ہوتا ہمیں نہایت بسیط روابط کی طرف واپس جانا چاہئے اور استقرار کے ذریعے امتحان کرنا چاہئے کہ کن اسباب پر کسی مظہر کے وقوع کا انحصار ہے یہ کسی ایک تصویر کے مجموعی مفہوم کے سمجھنے کا مسئلہ نہیں تصویر کے خد و خال کی الگ الگ تحلیل اور ان کے باہمی رابطے کی تحقیق ہونی چاہئے صرف اسی طریقے سے ہمیں کامل یقین ہو سکتا ہے کہ تصویر صحیح ہے اسی وجہ سے یہ کیفیت پیدا ہوئی کہ بہت سے محققین جو فطرت کی جدید میکانکی سائنس کے بانی شمار ہونے چاہئیں جدید نظریہ کائنات کی تعمیر میں ممد ہوئے اور اس جدید نظریہ کے اندرونی روابط سے انھوں نے اپنی میکانکی تحقیقات کے بعض مسائل اخذ کئے ؛

اس امر میں بھی متقدمین ہی کے ایک خیال کو دوبارہ لیا گیا ارشمیدش بانی سکونیات وسکون سیالات نے تیسری صدی قبل مسیحی ہی میں ایسے خیالات ظاہر کئے تھے جن میں فطرت کے میکانکی تصور کے جراثیم موجود تھے زمانے کے ناساعد حالات کی وجہ سے یہ تخم دو ہزار برس گذرنے سے پہلے بار ور نہ ہو سکا۔ اب جب کہ اس کے انداز طبیعت کے مطابق حالات پیدا ہو گئے تو ارشمیدش سولھویں صدی میں ان مصنفوں میں ہو گیا جن کا ترجمہ اور مطالعہ نہایت شوق سے کیا جاتا تھا اور جن کی تصنیفوں کی اشاعت کی جاتی تھی حقیقت میں ابھی ایک نئی سائنس کی بنا ڈالنی باقی تھی۔ فلسفہ کو اس واقعہ سے جو دلچسپی ہے اس کی وجہ وہ اہمیت ہے جو اس کو حیات ذہنی میں حاصل ہے اور اس وقت کے کئی پہلو ہیں اولاً ایک نیا طریق فکر

پیدا ہوا اور اس کے ساتھ انسانی ملکۂ علم کے لئے ایک نیا مصرف ظہور میں آیا جس کا ارتقائے ذہنی کی نوعیت اور اس کی سمت کے تعین پر بڑی دور تک اثر پڑا۔ نئی ذہنی ضرورتیں اور عادتیں پیدا ہو گئیں استحبار اور تحلیل نے جہاں کلیتاً تخیل اور تاویل کی جگہ اختیار نہ کر لی وہاں ان پر تقدم اور تفوق ضرور حاصل کر لیا۔ ثانیاً اس نئے طریقے کا اطلاق خاص طور پر ہستی کے مادی پہلو پر ہوتا تھا۔ اس سوال کا پیدا ہونا ناگزیر تھا کہ نتائج محصلہ کی رسائی کہاں تک ہے کیا ان سے تمام ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر نہیں تو ہستی کے روحانی پہلو سے ان کا کیا تعلق ہے کائنات کے جدید تخیل نے جو انقلاب پیدا کیا اس سے یہ حقیقت اہل فکر پر واضح ہو گئی تھی کہ معائے کائنات صرف ہم سے باہر اضافاتِ عالم میں مضمر نہیں جیسا کہ فکرِ سادہ کو معلوم ہوتا ہے بلکہ خود ہمارے سینوں اور فطرت کے ناچیز اور عام منظاہر میں بھی پنہاں ہے اسلوبِ جدید اور اس کے نتائج نے اس خیال کو اور بھی واضح کیا آخر میں یہ امر بھی ناگزیر تھا کہ فطرت کے زیادہ اتفاقی علم اور قوانین فطرت کی بصیرت سے پیدا شدہ پیش بینی اور تصرفِ منظاہر کی قابلیت سے انسانوں کی خود اعتمادی کو تقویت پہنچے اور اس اندازِ نگاہ میں ترقی ہو جس کو انسیت نے جمالی اور نظری حیثیت سے شروع کیا تھا۔

باب دوم

LEONARDO DA VINCI

لیونارڈو ڈاونسی

یہ بڑا صناع ہمیں پھر نشاۃ جدیدہ کی طرف واپس لے جاتا ہے اس کا نام تاریخ فلسفہ میں اس لئے آتا ہے کہ اس کے قلمی نسخوں میں سے منتخب کئے ہوئے مقولات میں اتقائی سائنس کے اصول اور اسلوب کے متعلق اولین واضح بیانات پائے جاتے ہیں نہ صرف فن صورت گری بلکہ تشریح ہندسی اور فن جر ثقیل میں بھی نشاۃ جدیدہ کا یہ ہر بالی سپوت ید طولے رکھتا تھا اس لئے اپنا فرض سمجھا کہ وہ فلسفیانہ الفاظ میں اس طریقے کو بیان کرے جو اس نے اپنی تحقیقات میں اختیار کیا اور اپنے گردوپیش کے لوگوں کے افعال کے متعلق اپنے اثرات اور خیالات کو ظاہر کرے۔ وہ ۱۴۵۲ء میں فلورنس کے نواح میں پیدا ہوا اور ورروچیو Verrocchio سے مصوری کی تعلیم حاصل کی جو نہ صرف مصور بلکہ دھاتوں کو ڈھالنے والا چلا ہا اور سنار بھی تھا Ludovico Sforza لوڈویکو سفورزا نے جو Il Moro ال مورو کے نام سے مشہور ہے، اس کو میلان میں بلایا جہاں اس نے علوم کی ایک اکاڈمی قائم کی بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی یادداشتوں کا ایک حصہ ان درسوں کے لئے تھا جو وہاں دینا

چاہتا تھا میلان کے دوران قیام میں لیونارڈو نہ صرف مصوری اور سنگ تراشی بلکہ مہندس تغنی اور تشریعاتی کا کام بھی کرتا رہا سفورزا کے سقوط کے بعد لیونارڈو نے روما فلورنس میں عظیم الشان کام کیا اس نے عمر کا آخری زمانہ فرانس میں گذارا جہاں اس نے ۱۵۱۹ء میں وفات پائی۔ اپنی بے قیام و قرار زندگی اور کثیر المشاغل ہونے کی وجہ سے وہ اپنی مجوزہ علمی اور فلسفیانہ تصانیف کو معرض تحریر میں نہ لا سکا۔ اگر وہ ایسا کرتا تو علمی خیالات کے ارتقا میں غیر معمولی تغیر اور سُرعت پیدا ہو جاتی وہ خیالات جو عام طور پر گیلیلیو اور بیکن کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لیونارڈو ان کو پہلے سے بیان کر چکا تھا لیکن وہ اس کے قلمی نسخوں میں مدفون تھے جن کا مطالعہ ابھی حال ہی میں کیا گیا ہے ہمارے لئے خاص طور پر دلچسپ وہ خیالات ہیں جن میں وہ تجربے کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور اس حقیقت کو موکد سمجھتا ہے کہ ہمارے علم کے نتائج صرف ریاضی کے ذریعے سے پوری طرح یقینی ہو سکتے ہیں عقل تجربے کا ماحصل لہذا زمانے کی پیداوار ہے وہ ان تمام تخیلات کو رد کر دیتا ہے جن کی تائید تجربے سے نہیں ہوتی کیونکہ تجربہ ہی تمام علوم کی ماں ہے لیکن وہ محض ادراک پر اکتفا نہیں کرتا اسے یقین ہے کہ فطرت کے ہر فعل عنصر کے ساتھ مخصوص قسم کے معلولات وابستہ ہیں جو خاص ترتیب سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں لزوم و جبر رابطۂ سرمدی اور فطرت کا ازلی و ابدی قانون ہے ہمیں اس جبر تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اسی وجہ سے ریاضی کا اطلاق تجربے پر ہوتا ہے اسی جبر کی وجہ سے ہمارے لئے ممکن ہوتا ہے کہ ہم مظہر زیر بحث سے بذریعۂ استدلال کسی ایسے مظہر تک پہنچ سکیں جو اس کے ساتھ تعلیلی تعلق رکھتا ہے علم جرثقیل میں "جو علوم ریاضیہ کی جنت ہے" اس کا نہایت واضح اور بسیط ثبوت ملتا ہے ان خیالات میں جو لیونارڈو کے منقولات میں ہمیں ملتے ہیں جدید نظریۂ علم کے اساسی مسائل موجود ہیں ان کے عملی اطلاق کی وجہ سے وہ جدید علم جرثقیل اور انجینیری کے سائنس کے بانیوں میں سے ہے کو

اس کے علاوہ اور امور میں لیونارڈو کے خیالات میں خام و نا تراشیدہ نیچریت پائی جاتی ہے اس کے نزدیک روح ادراک حافظہ اور فکر کی اصل بھی ہے اور عضویہ کی اصل صورت گر بھی۔ اگر روح کے متعلق اس سے کچھ مزید معلومات چاہیں تو وہ ہمیں راہبوں کی طرف رُخ کرنے کا مشورہ دیتا ہے بہ آبائے جمہور جن پر الہام کے ذریعے سے تمام اسرار منکشف ہوتے ہیں" وہ موسٹین اور برونو کی طرح عضوی اور غیر عضوی دنیا میں دور مادہ کے تصور کو پیش کرتا ہے اور اس سے ایک عجیب نتیجہ نکالتا ہے جو کئی سالوں کے بعد پھر ڈیڈرو Diderot کے ہاں ملتا ہے "جو مادہ ہمیں مردہ معلوم ہوتا ہے اس میں زندگی مضمر ہے گو ہمیں اس کے کوئی آثار نظر نہیں آتے زندہ ہستیوں کے آلات غذائیہ میں پہنچ کر ان میں حسی اور ذہنی زندگی بیدار ہو جاتی ہے" اس کے مطابق انسان کے تو فقات اور اس کی سعئ پیہم اس زندگی کا پتہ دیتی ہے جو تمام فطرت میں مضطرب ہے اور انسان جس کی ایک مثال ہے ۔

یہ اشارات اگرچہ بہت دلچسپ ہیں لیکن تاریخ فکر میں جو نمایاں مقام لیونارڈو کو حاصل ہے وہ ان کی وجہ سے نہیں بلکہ اس خیال کے باعث ہے کہ تجربے کو فکر اتقانی کے ساتھ ملایا جائے۔ اس خیال کی قسمت میں تھا کہ ایک صدی کے گذرنے کے بعد بڑے بڑے محققین اسے اور ترقی دیں انھوں نے اس حقیقت کو پھر اپنے خاص انداز سے منکشف کیا ۔

باب سوم

JOHANNES KEPLER

یوحنا کیپلر

ہم بتا چکے ہیں کہ کس طرح کائنات کا نیا تصور صوفیانہ تخیل کی صورت میں سترھویں صدی کے آغاز میں بوہمے کی خاموش کارگاہ میں بھی برسرِ کار تھا اس کے معاصر اور بعض حیثیتوں سے اس کے ہم خیال اہلِ فکر کیپلر نے اس تصور کے لئے پہلے سے زیادہ اتفاقی اساس قائم کی اپنی طبیعت کے بظاہر متناقض صفات اور اغراض کے غیر معمولی اجتماع کی وجہ سے وہ سرگرمی اور استقلال سے خیال کی بلند پروازیوں سے ہوتا ہوا تجربے کی ایک اتفاقی سائنس کا بانی ہوگیا برونو اور کیپلر دونوں کی طبیعت میں یہ بات مشترک تھی کہ دونوں ایک وسیع تر افق کے متلاشی تھے اور جو خیالات ان کے دلوں میں موجزن تھے ان کے اظہار کے لئے بیتاب تھے وہ کہتا ہے کہ "میرے نزدیک اس سے زیادہ کوئی تکلیف دہ بات نہیں ہوسکتی کہ اپنے مافی الضمیر کو بیان نہ کرسکوں چہ جائیکہ جو کچھ محسوس کرتا ہوں اس کے برعکس کہنے پر مجبور رہوں" مروجہ عقائد پر قائم رہنے والے لوگوں کی مخالفت بہت جلد ظاہر ہونے لگی اس زمانے کی پست ذہنی سطح اور عظیم توہم پرستی نے کٹر لوگوں کی مخالفت سے مل کر اس

شخص کی زندگی کو پر از حسرت و حرمان بنا دیا لیکن اس کی محبت صداقت اور سعیٔ لا متناہی نے ہر قسم کے ابتلا میں اس کو سنبھالے رکھا۔

کیپلر ۱۵۷۱ء میں ویورٹمبرگ میں وائل کے مقام پر پیدا ہوا بہت سے عمیق المان مفکرین کی طرح وہ بھی سوابی تھا۔ اس نے ٹیوبنگن کے مدرسہ دینیات میں تعلیم پائی جہاں اس نے ادبیات تاریخ فلسفہ ریاضیات اور ہیئت میں وسیع مطالعہ کیا یہاں وہ ارسطو کے فلسفۂ فطرت سے آشنا ہوا جس کا وہ عرصۂ دراز تک معتقد رہا۔ ہیئت میں اس کا استاد Mostlin موسٹلن تھا جو نظام بطلیموسی کی صحت میں شک رکھنے کے باوجود لوگوں کے سامنے اس نظام کی تشریح و توضیح کرتا رہا۔ کیپلر نے جب با دل ناخواستہ گراٹز کے مدرسے میں ریاضیات کی معلمی اختیار کی تو دینیات کو برطرف کر دینا پڑا۔ یہ تقرر خود اس کے اپنے اور سائنس کے مستقبل کے لئے فیصلہ کن ثابت ہوا ایک نئے فلسفۂ فطرت کا خاکہ اس کے ذہن میں آیا جس میں کوپرنیکس کے نظام کو اس قدیم تعلیم سے ملا دیا جائے جس کی رو سے روحانی ہستیاں اجرام فلکیہ کو حرکت دیتی ہیں۔ وہ برونو سے اختلاف رائے کا اظہار کرتا ہے اور ثوابت کے برج کو کائنات کی حد تسلیم کرتا ہے کیونکہ اس کا خیال ہے کہ برونو کے نظریہ کے مطابق ثوابت کے مابین اتنا بعد ہو گا کہ ہم کبھی ان کو اتنی تعداد میں نہیں دیکھ سکینگے جتنی تعداد میں ہم حقیقت میں انھیں دیکھتے ہیں ثوابت کا برج خالی فضا کو گھیرے ہوئے ہے اس کے مرکز میں سورج ہے جس کے گرد سیارے ہیں جن میں ہماری زمین بھی ہے۔ برونو کا خیال اس امر میں کیپلر کی نسبت زیادہ صحیح تھا لیکن دوسری طرف کیپلر اپنے خیالات کی تصدیق برونو کی نسبت زیادہ یقینی طور پر کر سکتا تھا باوجودیکہ ان خیالات کی اصلی صورت متصوفانہ سی تھی۔ کیپلر کی پہلی تصنیف Mysteriem Cosmographicum 1597 کے مقدمات دینیاتی اور فیثا غورثی ہیں وہ کائنات کو تثلیت کی تمثال تصور کرتا ہے جس میں

ء نوٹ۔ جنوبی جرمنی میں ایک علاقہ ہے جس کے رہنے والوں کو Swabian یعنی سوابی کہتے ہیں۔

مرکز مطابق ہے باپ کے اور جو برج اس کو گھیرے ہوئے ہے وہ مطابق ہے بیٹے کے اور ان دونوں کا باہمی تعلق جو سیاروں کے مختلف برجوں کے ہندسی اضافات سے ظاہر ہوتا ہے مطابق ہے روح القدس کے کیونکہ روح الٰہی تمام کائنات میں مقادیر کی متوافق نسبتوں میں ظاہر ہوتی ہے کیپلر نے یہ بتانے کی کوشش کی کہ فیثاغورث کے مفروضہ پانچ باقاعدہ اجسام یعنی ایسے اجسام جن کی تمام سطحیں اطراف اور زاوئے برابر ہوں سیاروں کے برجوں میں ہوسکتے ہیں۔ اس طرح سے ہندسہ کی اساسی صورتیں اور فضا میں اجرام فلکیہ کی تقسیم ایک دوسرے کے مطابق ہیں کیپلر بڑے جوش و خروش سے صورت کائنات کے اس راز کا قائل تھا۔ یہ خیال اس کی بعد کی تحقیقات میں ممد بھی ہوا اور مخل بھی یہ اس کے اس اعتقاد کا اظہار تھا جسے اس نے کبھی ترک نہیں کیا کہ کائنات میں معین اضافات ریاضیہ کا معلوم کرنا ممکن ہے اور یہی خیال ہمیشہ اس کے لئے نئی تحقیقات کا مہیج ہوتا رہا۔ لیکن بوجہ اس مفروضے کے اس کو بےحد تکلیف ہوئی جسے وہ زمانۂ قدیم اور ازمنۂ متوسطہ کی طرح صحیح تسلیم کرتا تھا کہ اجرام فلکیہ دائروں میں حرکت کرتے ہیں کیونکہ دائرہ مکمل ترین شکل ہے۔

ٹائکو براہے بھی جسے کیپلر اپنی صدی کے ریاضی دانوں کا بادشاہ کہتا ہے ان لوگوں میں سے ہے جن کے سامنے کیپلر نے اپنی تصنیف بغرض رائے پیش کی ٹائکو نے ہمدردانہ لہجے میں اس کا جواب دیا لیکن کہا کہ اس کے پینتیس[۳۵] برس کے مشاہدات اسے اجازت نہیں دیتے کہ وہ کیپلر کے تخیلات سے موافقت ظاہر کرے گو وہ ان کی فراست کا قائل ہے کوپرنیکس کا نظریہ اس کے اعتراضات کا خاص ہدف تھا۔ ان دونوں میں اس رابطے کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچھ عرصہ بعد جب ٹائکو پراگ کو چلا گیا تو کیپلر نے بھی وہاں سکونت اختیار کر لی اور بعد ازاں ٹائکو کی وفات پر اس کا تمام علمی مواد اس کے سپرد کر دیا گیا اس کے متعلق وہ اپنے معلم موئسٹلین کو لکھتا ہے "میری رائے میں ٹائکو کے پاس ایک بڑی دولت تھی جس کا

اس لئے اکثر دولتمندوں کی طرح صحیح استعمال نہیں کیا" اب یہ دولت خود اس کو ورثے میں مل گئی تھی اور اس کے ذریعے سے اسے اپنے خیالات کی تائید اور ارتقا کا امکان حاصل ہو گیا تھا۔ ٹائکو کے مشاہدات کی بنا پر کیپلر نے وہ قوانین دریافت کئے جو اس کے نام سے موسوم ہیں اور اس کا دوسرا نتیجہ یہ ہوا جو اس ضمن میں ہمارے لئے زیادہ دلچسپی کا باعث ہے، کہ اس نے اپنے اب تک کے حیاتیتی تصور کی جگہ فطرت کا میکانکی تصور تسلیم کر لیا۔

کیپلر نے اپنی عمر کے آخری سال لنتز Linz میں اس حالت میں گذارے کہ کیتھولک اور پروٹسٹنٹ تعصب کے ساتھ ایک جانگداز پیکار اور اپنی تصنیف کی اشاعت کے لئے ذرائع مہیا کرنے کی مشکلات میں مبتلا رہا اسے ایک سال کے لئے مجبوراً اپنے گھر ویورٹمبرگ میں واپس آنا پڑا تاکہ اپنی ماں کو جادوگری کے الزام میں سپرد آتش ہونے سے بچائے۔ اس نے ۱۶۳۰ء میں ریگنز برگ میں وفات پائی جہاں وہ کچھ رقوم کے لئے جو اسے واجب الادا تھیں عدالت کے سامنے دعوی کرنے کے لئے گیا تھا۔

فطرت کے کمیتی اضافات کی اہمیت کے تصور نے کیپلر کا نام طبیعیات متقن کے بانیوں میں داخل کر دیا وہ کچھ دینیات کچھ نفسیات اور کچھ فلسفۂ فطرت سے اس خیال پر پہنچا۔ اس کے دینیاتی انداز سے ہم واقف ہو چکے ہیں فطرت الٰہیہ کی ایک خوبصورت تصویر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کائنات معین کمیتی اضافات سے مرتب ہو کوپرنیکس کی طرح کیپلر کا بھی ایمان تھا کہ فطرت سادہ اور صاف قواعد کے مطابق عمل کرتی ہے۔ لہذا فطرت کے تصور میں سادگی اور نظام دو ایسے دعوے ہیں جو پہلے ہی سے اس کے حق میں ہیں ہمارا فرض ہے کہ ہر منظر کی تحویل کم سے کم اور سادہ سے سادہ اصولوں میں کریں۔ اس کی نفسیاتی اساس یہ ہے کہ نفس انسانی اضافات کمیتی کو نہایت وضاحت سے اخذ کرتا ہے، یہ فطرتاً اس کی سرشت میں داخل ہے۔ کیفیت کے لحاظ سے فطرت کے انفعال مختلف نفوس کو مختلف معلوم ہوتے ہیں کامل طور پر یقینی نتائج اسی

حالت میں حاصل ہو سکتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو کمیتی حیثیت تک محدود رکھیں لہذا اصل صداقت اسی پہلو سے منکشف ہوتی ہے۔ کائنات کی فطری فلسفیانہ بنیاد مادہ ہے جیسا کہ ہمیں تجربے سے معلوم ہوتا ہے "جہاں مادہ ہے وہاں ہندسہ بھی ہے" امر واقعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عالم کمیت سے بہرہ اندوز ہے۔

کیپلر کا خیال تھا کہ اس سوال کا جواب کہ کون سے کمیتی اضافات عالم کی بنیاد ہیں اولیاتی اصول سے دیا جا سکتا ہے لیکن ٹائکو کے تجربے سے اخذ کردہ مواد کے بغور مطالعہ کرنے اور اپنے مشاہدات کی بنا پر اس نے آخر میں اپنی اس غلطی کو ترک کر دیا یہ مشہور بات ہے کہ اس نے کیسی ان تھک کوششیں کیں تھیں کہ اس نے وہ کمیتی اضافت دریافت کی جو تمام مشاہدات کے مطابق تھی اور دائرے کی جگہ جو زمانۂ قدیم سے الٰہی شکل سمجھا جاتا تھا، بیضوی شکل کو اختیار کیا۔

مفروضات کے متعلق کیپلر کے نظریہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک علمی تحقیقات کی ماہیت کیا تھی وہ مختلف راستوں سے اس نظریہ کی طرف آیا ٹائکو نے جلدی سے کوپرنیکس کے نظریہ کو محض تخیل قرار دے کر رد کر دیا تھا اور ہر اس طریق تحقیق کے خلاف احتجاج کیا تھا جو بے مشاہدہ اولیات سے تعمیر علم شروع کرے مزید براں ٹائکو اور کوپرنیکس دونوں کے نظریات Dilhmarschen Ursus ڈتھمارشن ارسوس جیسے مخالفین کے نزدیک محض بے بنیاد ذاتی آرا تھیں جن کا مقصد صرف لوگوں کو احمق بنانا تھا اور اوسیانڈر Osiander نے اپنے زمانے میں لوگوں کی ناراضگی سے بچنے کے لئے کوپرنیکس کے نظریے کی یہ توجیہ کی تھی کہ یہ ایک مفروضہ ہے جس کا مقصد محض ریاضیاتی اضافات کا اظہار ہے اور اسے سنجیدگی سے اظہارِ حقیقت نہیں سمجھنا چاہیئے اپنی نامکمل کتاب Apologia Tychonis Contra Urscem میں کیپلر نے مفروضات کے مفہوم کے تمام مسئلے پر بحث کی اور کئی سال بعد اپنی تصنیف Epitonic astronomiae Copernicanae

ہیں دوبارہ اس مضمون کی طرف عود کیا۔ وہ کہتا ہے کہ تمام سائنس کا مدار چند مخصوص مفروضات پر ہوتا ہے محققین کبھی انتظار نہیں کرتے کہ اپنی تحقیقات کو ملتوی رکھیں جب تک کہ ان اساسی مفروضات کو معلوم نہ کرلیں ایسے ہی جیسے کہ کوئی شخص اپنا گھر بنانا ملتوی نہیں کرتا جب تک کہ پہلے اسکو یہ معلوم ہو جائے کہ زمین کا باطن ٹھوس ہے وسیع ترین معنوں میں مفروضہ یا تقدیر سے مراد وہ اصول ہے جس کو کسی استدلال میں معلوم فرض کر لیا جائے ان معنوں میں بھی جیومیٹری کا مدار بھی تقدیرات پر ہے اور فطری سائنس کا انحصار جس مشاہدے پر ہے وہ بھی ایک تقدیر ہے۔ محدود معنوں میں ہیئتی تقدیر تصورات کا وہ مجموعہ ہے جس کی مدد سے ایک محقق نظام فلکیہ کی حرکات کے نظام کو دریافت کر سکتا ہے اس قسم کے تصورات محض اپنی مرضی سے قائم نہیں کیئے جاتے ان کے متعلق یہ ثابت ہونا چاہیے کہ جو نتائج ان سے اخذ کیئے جاتے ہیں وہ حقیقی مظاہر کے مطابق ہیں اور کوئی طبیعی نامعقولیت ان سے لازم نہیں آتی اس قسم کے مفروضہ کے بغیر چارہ نہیں جیسے کہ کوئی طبیب یہ نہیں کر سکتا کہ بیماری کے خیال کو دل سے نکال دے اور صرف الگ الگ علامات مرض پر غور کرے سائنس مشاہدے سے شروع کرتی ہے اور ان کی بنا پر تقدیرات قائم کرتی ہے اور پھر اُن علل کو تلاش کرتی ہے، یہ مفروضہ تعلق جن کا معلول ہو سکے۔ ان تین اعمال میں سے پہلے اور دوسرے کے باہمی تعلق کی نسبت کیپلر کو کچھ یقینی علم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کا مطلب یہ ہو کہ ہیئت کے مشاہدات ٹائکو نے مہیا کیئے اور بہترین مفروضہ کوپرنیکس نے، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مفروضہ مشاہدات سے پہلے وجود میں آیا یہ تقدم وتاخر صحیح ہو سکتا ہے جب کہ مفروضہ ایک سرسری اور ہنگامی تحقیقات پر قائم کیا جائے جو معلومہ واقعات کو سمجھنے اور نئے مظاہر کی تلاش میں مدد دے۔ بلاشبہ خود کیپلر کی کیفیت یہی تھی۔ کوپرنیکی مفروضات اور خود اس کے کائنات میں کمیت کے مفہوم کے متعلق تصورات نے ٹائکو کی شہادت کی نسبت اس کی آنکھیں کھول دیں جس کا خود ٹائکو کو احساس نہیں تھا کو

تیسرے عمل تحقیق یعنی ثبوت مہیا کرنے کے متعلق کپلر کا تقاضا اس کے پہلے حیاتیتی دور کی نسبت رفتہ رفتہ سخت ہوتا گیا شروع تو اس نے اس خیال سے کیا تھا کہ سیاروں کو ارواح چلاتی ہیں اور تمام نظام کی ایک روح کائنات ہے جس کا مسکن سورج ہے لیکن بعد ازاں اس نے حیاتیت کو ترک کر دیا۔ مریخ پر اپنی دورآفریں تصنیف میں جو ۱۶۰۹ء میں شائع ہوئی وہ کہتا ہے کہ سب سے اہم بات طبیعی علتوں کا دریافت کرنا ہے وہ اب اکثر سچی یا اصلی علتوں کا تقاضا کرتا ہے۔ اس پر اب یہ یقین غالب آتا جاتا ہے کہ فطری مظاہر کے اسباب ایسے ہونے چاہئیں جن کی فعلیت فطرت میں ثابت ہو سکے۔

اپنے شباب کی حیاتیتی تصنیف کے دوسرے ایڈیشن میں ارواح محرک کی تشریح کے طور پر اس نے مفصلۂ ذیل الفاظ اضافہ کر دئے ہیں "میں نے مریخ پر اپنی تصنیف میں ثابت کیا ہے کہ اس قسم کی شئے کا کوئی وجود نہیں اور کہا کہ روح کی جگہ قوت کا لفظ استعمال کرنا چاہئے۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ پہلے میرا خیال تھا کہ سیاروں کو حرکت دینے والی قوت حقیقت میں روح ہے لیکن جب میں نے دیکھا کہ یہ محرک قوت زیادہ فاصلے پر کم ہو جاتی ہے تو میں اس نتیجے پر پہنچا کہ ایسی قوت لازماً جسمانی ہے اب کپلر کے ذہن میں تشکیل کائنات کے اسرار آسمانی طبیعیات کے تخیل سے مبدل ہو گئے جس کی تکمیل کے لئے اس کے پاس کافی ذرائع موجود نہ تھے۔ کپلر کے عظیم الشان ہمعصر گیلیلیو گیلیلائی نے اس میں ایک اہم قدم اور آگے بڑھایا تو

باب چہارم

(۴)

گیلیلیو گیلیلائی

GALILEO GALILEI

کیپلر کی وفات کے کچھ سال بعد گیلیلیو اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ اگرچہ کیپلر کے متعلق اس کا ہمیشہ یہی خیال رہا ہے کہ وہ ایک آزاد اور نکتہ رس طبیعت رکھتا ہے لیکن اس کا اپنا طریق تحقیق اس سے مختلف ہے، یہ صاف بات ہے کہ ان الفاظ میں اس کے مدنظر صرف کیپلر کی ابتدائی خیالیتی تصانیف ہیں۔ اس کو اس امر کا پورا اندازہ نہیں ہوا کہ جب کیپلر نے وہ تحقیقات شروع کی جو اس کے مشہور قوانین میں جاکر ختم ہوئی، تو اس کے خیالات نے کیا نئی اور اہم راہ اختیار کی۔ حقیقت میں ان دونو محققوں کا ذوق طبیعت ایک ہی انداز کا تھا۔ وہ استخراج اور استقرا، ریاضی اور تجربے کو ملانا چاہتے تھے۔ اس لحاظ سے ان دونوں کو اتفاقی تجربی سائنس کا بانی خیال کرنا چاہیے فرق صرف اتنا ہے کہ کیپلر اولیاتی اور استخراجی طریقے سے شروع کرتا ہے۔ اور گیلیلیو استقرائی اور تجربی طریقے سے۔ گیلیلیو نے وہ فیصلہ کن قدم اٹھایا جس سے طبیعی سائنس ایک آزادانہ اور مستقل بالذات حیثیت سے وجود میں آئی اور تمام تحقیقات کے لئے ایک

بلند نصب العین قائم ہو گیا ۔

برونو کی طرح گیلیلیو کو بھی جدید نظریۂ کائنات پر قربان ہونا پڑا۔ اس طریقے پر غور کرنا نہایت دلچسپ ہے کہ کس طرح اس کی ہیئتی اور طبیعیاتی تحقیقات ایک دوسرے پر عمل اور ردعمل کرتی رہی۔ استخبارات اور ارشمیدش کے مطالعہ نے ارسطاطالیسی بطلیموسی نظام کی مشکلات کو اس پر واضح کر دیا اور نئے نظام کائنات کے ثبوت کے شوق نے نئے طبیعی قوانین اس پر منکشف کئے بہت آہستہ آہستہ اور بڑے تامل سے آخرکار اس نے یہ فیصلہ کیا کہ کوپرنیکس کا نظریہ صحیح ہے۔ وہ ۱۵۶۴ء میں پیسا Pisa میں پیدا ہوا جہاں اس نے فلسفۂ طبیعیات اور ریاضی کا مطالعہ کیا اور شاعری میں بھی بڑے ذوق وشوق سے منہمک رہا۔ وہ افلاطون اور ارشمیدش کو ارسطو پر ترجیح دیتا تھا اسی طرح طالب علمی کے زمانے میں اس کے بعد کے خیالات کی بنا پڑی۔ پہلے پیسا اور بعد میں پاڈوا میں پروفیسری کی حیثیت میں وہ قدیم نظام کی تعلیم دیتا رہا اگرچہ وہ اپنے دل میں عرصے سے نئے نظام کی صداقت کا قایل ہو چکا تھا۔ اگست ۱۵۹۷ء میں کیپلر کے نام اپنے ایک خط میں وہ لکھتا ہے "یہ بدقسمتی ہے کہ حق کے متلاشی اور غلط طریقوں کی پیروی نہ کرنے والے لوگ اس قدر کمیاب ہیں۔ کئی سال ہوئے کہ میں کوپرنیکس کی رائے کا قائل ہو گیا اور اس طریقے سے میں کئی فطری مظاہر کے اسباب دریافت کر سکا جو مروجہ مفروضہ سے یقیناً ناقابل توجیہ ہیں میں نے بہت سے اصول اور بہت سی تردیدیں لکھ رکھی ہیں جن کی میں نے اشاعت نہیں کی اس ڈر سے کہ کہیں میرا بھی وہ حشر نہ ہو جو میرے استاد کوپرنیکس کا ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ چند لوگوں میں اس نے غیر فانی شہرت حاصل کی لیکن اس لئے کہ دنیا میں احمقوں کی تعداد زیادہ ہے جمہور میں وہ تحقیر و تضحیک کا نشانہ بنا رہا"۔ اس نے تب کھلے طور پر کوپرنیکی نظام کے قائل ہونے کا اعلان کیا جب ۱۶۱۰ء میں اس نے ایک دوربین بنائی اور مشتری کے توابع کو دریافت کیا۔ بس یہیں سے اس کی ایذا رسانی شروع

ہو گئی۔ اگرچہ گیلیلیو نے پیچھے بعد دیگرے بہت سے انکشافات کئے جو اس مفروضہ کی تصدیق کرتے تھے مثلاً سورج کے داغ اور زہرہ کی مختلف رویتوں کو دریافت کیا مگر راہب اور فقیہ روز افزوں شدت سے اس کی مخالفت کرتے رہے۔ ارسطا طالیسی فلاسفہ ڈر کے مارے گیلیلیو کی دوربین میں جھانکتے بھی نہیں تھے کہ کہیں تغیرات افلاک کا تکلیف دہ نظارہ ان کی آنکھوں کے سامنے آجائے اور قدیم نظام کائنات میں ان کا اعتقاد متزلزل ہو جائے گیلیلیو کا یہ کہنا صحیح تھا کہ اگر خود ستارے آسمان سے اتر کر شہادت دیں تو اس کے مخالفین کو یقین نہیں آئیگا اس کی یہ ثابت کرنے کی کوشش بالکل رائگاں گئی کہ اس کے خیالات انجیل سے متناقض نہیں ہیں۔ اگر وہ پاڈواہی میں رہتا جو وینس کے زیر عنان تھا تو بے شبہ اس کی ذات محفوظ رہتی لیکن زیادہ فرصت اور بہتر آمدنی کے لالچ میں اس نے فلورنس کے گرانڈ ڈیوک کے ہاں ریاضی دان کا عہدہ قبول کر لیا جہاں وہ آسانی سے روما کی گرفت میں آگیا۔ محکمۂ احتساب دینی نے ۱۶۱۶ء میں ایک اہم قدم اٹھایا کہ کوپرنیکس کی کتاب کو جب تک کہ اس کی ترمیم نہ ہو جائے کتب ممنوعہ کی فہرست میں داخل کر دیا اور اس کی تعلیم کو ملحدانہ قرار دیا۔ گیلیلیو کو کارڈینیل بلارمن کے سامنے بلایا گیا اور کیتھولیکوں کا بیان یہ ہے کہ اس کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ اس ملحدانہ تعلیم کی حمایت اور اشاعت نہ کرے لیکن اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ملتا کہ واقعی ایسا حکم دیا گیا۔ تاہم اس وجہ سے گیلیلیو نے اپنی تحقیقات ترک نہیں کی دمدار ستاروں کے متعلق اس کی تحقیقات سے جیسوائٹ Jesuit فرقے سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور یہ تمام فرقہ متحد ہو کر اس کے خلاف کھڑا ہو گیا۔ اس کے علاوہ وہ ان دونوں نظاموں کی مخالفت کی پوری تشریح میں اس نے بے حد محنت سے کام کیا جس کے متعلق وہ اپنی پہلی کتابوں میں کئی بار اعلان کر چکا تھا۔ اس نے خیال کیا کہ اگر فرضی اور غیر قطعی طور پر اپنے خیالات ظاہر کرے تو کسی قسم کا خطرہ نہیں اس نے وہی طریقہ اختیار کیا جو اوسیانڈر Osiander نے کوپرنیکس کی کتاب چھاپتے ہوئے اختیار کیا تھا ۱۶۳۲ء

میں گیلیلیو کی مشہور کتاب شائع ہوئی جس کے سرورق پر یہ عنوان تھا "متواتر چار روز کا مکالمہ جس میں کائنات کے دو بڑے اہم یعنی بطلیموسی اور کوپرنیکی نظامات پر بحث کی گئی ہے اور ہر ایک کے فلسفیانہ اور فطری وجوہ پیش کیے گئے ہیں لیکن کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا گیا" اس مکالمے میں تین متکلمین ہیں گیلیلیو کے دو دوست سالویاٹی Salviati اور ساگریڈو Sagredo سمپلیسیو Simplicio ارسطو کے فلسفہ کا نمائندہ۔ سالویاٹی محتاط اور نقاد محقق ہے وہ اصول پیش کرتا ہے لیکن کوئی مخصوص نتائج اس سے اخذ نہیں کرتا لیکن شعلہ مزاج ساگریڈو کو روکتا تھامتا رہتا ہے جس کی زبان سے گیلیلیو اپنے آزاد ترین خیالات کو ادا کرتا ہے تاکہ جہاں کہیں ضرورت ہو سالویاٹی کے ذریعے سے ان کو واپس لے لے لیکن ہر پڑھنے والا مصنف کے رجحان خیال سے بآسانی واقف ہو جاتا ہے اور روما والوں کو بھی اس سے کوئی دھوکا نہیں ہوا۔ یہ کتاب ممنوع قرار دی گئی اور گیلیلیو کو روما بلایا گیا۔ غالباً اس کو کوئی ایذا نہیں پہنچائی گئی اسے صرف ڈرایا گیا۔ لیکن ۲۲ جون ۱۶۳۳ء کو اسے گھٹنے ٹیک کر معافی مانگنی اور توبہ کرنی پڑی "اور اس تعلیم کو غلط قرار دیکر واپس لینا پڑا کہ سورج کائنات کے مرکز میں ہے اور ساکن ہے اور زمین کائنات کے مرکز میں نہیں اور متحرک ہے" اور قسم کھانی پڑی کہ آئندہ وہ نہ قولاً اور نہ تحریراً کوئی ایسی بات کہیگا جس سے یہ نظریہ منتج ہو سکے بلکہ اگر کوئی ملحد یا جس پر الحاد کا شک ہو اسے ملیگا تو وہ محکمۂ احتساب دینی کو اس کی اطلاع دیگا" اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس نے جھوٹی قسم کھالی گو اپنا اعتقاد اس لئے ترک نہیں کیا۔ اس کا جسم تو جلنے سے بچ گیا لیکن اپنے اعتقاد کے اخفا کی تکلیف نے اس کی روح میں آگ لگا دی۔ گو ایسی باطنی ایذا کے لئے گیلیلیو کیپلر کی طرح حساس نہیں تھا تاہم اس خیال نے اسکی زندگی کو تلخ کر دیا۔ اس کے علاوہ وہ بڑی مصیبت میں مبتلا رہا اور بینائی بھی جاتی رہی۔ فلورنس کے نواح میں وہ ہمیشہ زیر نگرانی رہا لیکن سائنٹفک خیالات میں منہمک رہا۔ جھوٹی قسم سے اپنی زندگی بچا کر اس نے یہ بڑا بیش بہا کام کیا کہ اپنی

دوسری بڑی تصنیف investigations into two new sceinces دو جدید علوم کے متعلق تحقیقات شائع کی اور احتساب سے بچنے کے لئے اسے ہالینڈ میں چھپوایا یہ تصنیف جس کے اندر جدید سائنس کی بنیاد موجود ہے رفتہ رفتہ خاموشی سے ادبیات میں داخل ہوگئی۔ گیلیلیو نے سنہ ۱۶۴۲ میں وفات پائی اس کا ذہن آخر دم تک کام کرتا رہا۔ اب ہم ان نقاط نظر کی طرف رجوع کرتے ہیں جن کی وجہ سے عام تاریخ فکر میں گیلیلیو کی اہمیت ہے۔

(الف) اسلوب و اصول

گیلیلیو منطق صوری کے خلاف یہ اعتراض کرتا ہے کہ اگرچہ فکر کی تنظیم و تصحیح کے لئے یہ ایک نہایت عمدہ آلہ ہے لیکن یہ نئے حقائق کے انکشاف کا ذریعہ نہیں بن سکتی وہ کہتا ہے کہ یہ انکشاف اس وقت ظہور میں آتا ہے جب کچھ تجربات سے ہم ایک قاعدہ نکال لیتے ہیں اور پھر استخراج سے اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ یہ قاعدہ ہمارے دیگر تجربات کے موافق ہے۔ طریق تحلیلی اور طریق ترکیبی دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر استقرا سے مراد تمام ممکن امور کا امتحان اور معائنہ ہو تو استدلال استقرائی یا بالکل ناممکن ہے یا محض بےکار اگر ہم تمام امور پر حاوی نہ ہو سکیں تو اس حالت میں یہ ناممکن طریقہ ہے اور اگر حاوی ہو سکیں تو اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس لئے استقرا نہایت اختصاصی امور کی تحقیقات کا نام ہے ان سے ہم دوسرے امور کا استنتاج کر سکتے ہیں لیکن حقیقی ثبوت کے دریافت کرنے سے پہلے ہمیں ایک مفروضہ قائم کرنا پڑیگا کسی قضیہ کی صحت پر اعتماد رکھنے سے اس کے ثبوت میں بہت آسانی پیدا ہو جاتی ہے دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ جو قاعدہ عام اصولوں سے منتج کیا جاتا ہے جزئی امور کے امتحان سے اس کی تائید و تصدیق ہونی چاہئے۔ اس طرح سے گیلیلیو نے مائل سطحوں پر تجربات کر کے اس قاعدے کو ثابت کیا جسے اس نے اولیاتی طریقے

سے فرض کیا تھا یعنی مساوی طور پر بڑھتی ہوئی سرعتوں سے جو مدارج پیدا ہوتے ہیں وہ اوقات کے مربعوں کی نسبت سے ہونے چاہییں۔

لیکن اگر استخراج اور استقرا کا اس طرح کا تعاون ضروری ہے تو ایک مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ اضافات حقیقت میں اتنے سادہ نہیں ہوتے جتنے ہم استخراجی استدلالات میں فرض کر لیتے ہیں۔ ریاضی کے اصول متعارفہ صرف نصب العینی اشکال کے لئے صحیح ہوتے ہیں یہ حقیقی اشیا کا قصور نہیں ہے کہ ان کی صورتیں کبھی ہندسہ کی کسی شکل کے بالکل مطابق نہیں ہوتیں پتھر کی بے قاعدہ صورت خود اس کی ذات کے لحاظ سے ایک کمال ہے۔ حقیقی اضافات پر تجریدی استدلال کا اطلاق کرتے ہوئے قبل الذکر کی کثرت اور پیچیدگی کا بھی خیال رکھنا چاہیئے نقص ہمارے حساب میں ہے نہ کہ اشیا کی تشکیل میں۔ ہم فرض کر لیتے ہیں کہ خلا میں تمام اجسام ایک ہی سرعت سے زمین پر گرینگے۔ لیکن چونکہ ہم کبھی مطلق خلا پیدا نہیں کر سکتے ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ کس طرح زیادہ اور کم کثیف واسطوں میں یہ نسبت بدلتی ہے اور جب ہمارا تجربہ یہ ہوتا ہے کہ جوں جوں واسطہ لطیف ہوتا جاتا ہے سرعتیں قریب آتی جاتی ہے اس لئے ہم مذکورۂ بالا اصول کو مصدق سمجھتے ہیں۔ اسی طرح یہ اصول ہے کہ ایک افقی سطح پر حرکت کرتا ہوا جسم ہمیشہ متحرک رہیگا۔ اس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ ہم جس قدر مزاحمت دور کرتے جاتے ہیں اسی قدر حرکت زیادہ دیر تک باقی رہتی ہے۔

تجربے میں ایسی کڑیوں کے دریافت کرنے کے لئے جن سے استخراجات میں روابط قائم ہو سکیں اور اس بات کے ثابت کرنے کے لئے کہ کس حد تک تجربہ استخراج کے نصب العینی مفروضات کے قریب ہے گیلیلیو کیپلر کی طرح کمیتی اضافات پر بہت زور دیتا ہے۔ صرف مظاہر کی پیمائش سے یہ فیصلہ کرنا ممکن ہو سکتا ہے کہ کہاں تک استخراج کے مطالبات پورے ہو سکتے ہیں۔ اسی لئے گیلیلیو کا یہ ایک اصول تھا کہ ہر قابل پیمائش مظہر کی پیمائش کی جائے۔ اور جس مظہر کی براہ راست پیمائش نہیں ہو سکتی

اسے جہاں تک ہو سکے اصول پیمائش کے تحت میں لایا جائے لیکن گیلیلیو کا خاص طریقہ وہی تھا جس کا نام عرصۂ دراز کے بعد سٹوارٹ مل نے طریق اختلاف وصف بالوصف رکھا اور جسے طریق حدود بھی کہہ سکتے ہیں اس طریقے سے ہم فکر مجرد اور ادراک محسوس کو یکجا کر سکتے ہیں اصول تقارب سے منظاہر محسوسہ اصول مجردہ کی تصوریت سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں جسطرح افلاطون کے لئے تصور شے موجود کی نوعی مثال کا نام تھا اسی طرح گیلیلیو کے لئے قانون ربط اشیا کا نصب العینی بیان ہے۔

اگر قانون تجربے کے مواد کی تحلیل سے حاصل ہوتا ہے تو یہ امر بدیہی ہے کہ وہ علتیں جن سے کسی منظہر کی توجیہ ہوتی ہے بعینہ وہی ہیں جو تجربے میں پائی جاتی ہیں گیلیلیو اسی اصول کا قائل ہے جسے کیپلر نے علل حقہ کے تقاضے سے تعبیر کیا ہے اس نے نہایت دلنشین طریقے سے بتایا ہے کہ مشیت الٰہی سے کسی چیز کی بھی توجیہ نہیں ہوتی کیونکہ اس سے ہر بات کی برابر آسانی سے توجیہ ہو جاتی ہے خدا کے لئے کائنات کو زمین کے گرد پھرانا یا زمین کو سورج کے گرد پھرانا برابر آسان ہے لیکن اگر ہم اپنے خیال کو متحرک بالذات اجسام تک محدود رکھیں تو مذکورہ بالا دو نقاط نظر میں بلحاظ سادگی بہت فرق ہو جاتا ہے ایک طریقے میں بہ نسبت دوسرے طریقے کے بہت زیادہ قوت صرف ہوتی ہے لامحدود کے سامنے تمام محدود اختلافات ناپید ہو جاتے ہیں لیکن دو محدود اشیا کے باہمی مقابلے میں وہ باقی رہتے ہیں سائنس کا کام صرف محدودات کا باہمی مقابلہ ہے اگر معجزے کی طرف مراجعہ کیا جائے تو ہر بات مساوی طور پر قابل تسلیم ہو جاتی ہے اور ہمارے پاس کوئی معیار باقی نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں ہم اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ فطرت اور خدا کی ہر آفرینش معجزہ ہے خواہ اس کی فطری توجیہ بھی ممکن ہو۔

اس طریقے سے نہ صرف دنیاتی بلکہ حیاتیتی توجیہ فطرت بھی خارج از بحث ہو جاتی ہے اشیا کے ایک دوسرے پر اثر مثلاً کشش مقناطیسی

کی توجیہ ہم اثری سے کرنا بہت سے سوالات کو ایک آسان لفظ کے ذریعے سے برطرف کر دیتا ہے۔ اسی طرح کشش زمین بھی محض لفظ ہی لفظ ہے ہمیں حقیقت میں نہ یہ معلوم ہے کہ کونسی قوت پتھر کو زمین کی طرف کھینچتی ہے اور نہ یہ کہ چاند کو زمین کے گرد کیا چیز ایک دائرے میں گھماتی ہے اور نہ یہ کہ جب ہم پتھر کو ہاتھ سے پھینکتے ہیں تو وہ کس قوت سے آگے بڑھتا جاتا ہے اسی لئے گیلیلیو اس مفروضہ کو رد کر دیتا ہے کہ چاند کا اثر مد و جزر پر ہوتا ہے۔ یہاں پر صفات پنہاں کے خوف نے اس کو راہ راست سے بھٹکا دیا ہو

(ب) جدید نظام کائنات

باوجود اس کے کہ مکالمات میں گیلیلیو بار بار کہتا ہے کہ وہ قدیم اور جدید میں سے کسی ایک نقطۂ نظر کے حق میں فیصلہ کرنا نہیں چاہتا لیکن اس کا اپنا نقطۂ نظر صاف ظاہر ہو جاتا ہے خواہ وہ ہمیں اس کے خطوط سے نہ بھی معلوم ہوتا۔ وہ کوپرنیکس کا مداح ہے کہ اپنے حواس کی شہادت کے باوجود وہ اس یقین پر پہنچ سکا اور قائم رہ سکا کہ زمین حرکت کرتی ہے خود اس نے اپنی ہیئتی انکشافات کے ذریعے سے متعدد ثبوت پیش کئے کہ کائنات کے متعلق ارسطو کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ دو عالموں میں منقسم ہے ایک سماوی اور غیر متغیر اور دوسرا ارضی اور متغیر سورج کے داغوں اور نئے ستاروں کے نظر آنے سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاک میں بھی تغیرات واقع ہوتے ہیں اور گیلیلیو پوچھتا ہے کہ ہمیں یہ حق کہاں سے حاصل ہوا کہ ہم غیر متغیر کو متغیر کی نسبت زیادہ قابل قدر سمجھیں وہ ساگریڈو کی زبانی کہتا ہے "میری رائے یہ ہے کہ زمین اپنی اسقدر متنوع تبدیلیوں اور مختلف آفرینشوں کی وجہ سے نہایت صاحب شرف اور قابل توصیف ہے" سمپلیسیو Simplicio اس کا جواب دیتا ہے کہ زمین کے تغیرات انسانوں کے مفاد کی خاطر ہو سکتے

ہیں لیکن افلاک کی تبدیلیاں بالکل بے مقصد ہونگی۔ اس اعتراض کے خلاف بھی کہ کوپرنیکس کے نظریئے کے مطابق کائنات میں بے انتہا وسعت تسلیم کرنی پڑتی ہے وہ اسی قسم کی دلیل لاتا ہے، اعتراض یہ ہے کہ دورترین سیاروں اور برج ثوابت کے درمیان جو لامحدود فضا ہے وہ کس کام کی ہے؟ اس کے جواب میں سالویاٹی علل غائیہ کے متعلق وہی بات کہتا ہے جو سمپلیسیو نے ایک اور جگہ علل فطریہ کے متعلق کہی ہے کہ ہمیں کبھی یہ فرض نہیں کرنا چاہئے کہ ہمیں قادر مطلق کے تمام مقاصد کا علم ہے۔ کیا خود ہمارے جسم میں کثرت سے ایسی چیزیں نہیں جن کے مفہوم سے ہم ناواقف ہیں جب قریب سے ہم اس قدر جاہل ہیں تو بعید کے علم کا ہم کیسے دعوی کرسکتے ہیں۔ جب ہمارے لئے یہ جاننا بھی ممکن نہیں کہ کسی ایک چیز کے ساقط وسعدوم ہونے سے دنیا میں کیا تغیرات واقع ہو سکتے ہیں تو ہم یہ پوری طرح کس طرح معلوم کرسکتے ہیں کہ کوئی شے اپنے تمام ماحول پر کیا اثر کر رہی ہے۔ اگر ہم یہ خیال کریں کہ کائنات کے لامحدود ابعاد سے اس کی فعلیت ہر نقطے پر ناممکن ہو جائیگی تو ہم قوت الہی کو نہایت ہی محدود متصور کر رہے ہیں۔ سورج انگور پر چمکتا ہے اور اسے پکاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہی اس کا خاص کام ہے اسی طرح خدا اور فطرت ہر فرد کی خبرگیری کرلتے ہیں خواہ دنیا ومافیہا لامحدود ہی ہو گیلیلیو اس کے بہت قریب تھا کہ وہ مکان کو لامحدود تصور کرے جیساکہ برونو کا خیال تھا اس کو اس میں شک ہے کہ کائنات کا کوئی مرکز بھی ہوسکتا ہے اگر اس نے اس خیال کو وضاحت سے بیان نہیں کیا تو غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ برونو کے انجام نے اسے محتاط ہونے پر مجبور کیا۔

ہمارے لئے یہ تعجب کا باعث ہوسکتا ہے کہ کپلر کے نظام کائنات کی بحث میں گیلیلیو نے ان قوانین کو بیان نہیں کیا جنھیں نیوٹن نے قانون تجاذب سے اخذ کرکے جدید نظام کی حمایت کے لئے اس قدر اہم بنا دیا غالباً اس کا خیال یہ تھا کہ ان کا تعلق محض ریاضی سے ہے اور اسے یہ بات

نہیں سوجھی کہ ان سے کائنات کے باہمی طبیعی ربط کی شہادت مل سکتی ہے۔

(ج) نظریۂ حرکت کے اصول اوّلیہ

جدید نظام کائنات کی تائید میں گیلیلیو بھی کوپرنکس کی طرح سادگی کے اصول کو اپیل کرتا ہے فطرت کا کوئی عمل بے کار نہیں ہوتا لہذا وہ حصول مقصد کے لئے سادہ ترین طریقے استعمال کرتی ہے اور کم سے کم اور سادہ سے سادہ عمل سے زیادہ سے زیادہ اثرات حاصل کرتی ہے۔ اس اصول سادگی کے طفیل جیسے گیلیلیو نے بطلیموس اور ارسطو کے پیچیدہ نظامات کے مقابلے میں پیش کیا اس نے طبیعیات میں مادی مظاہر کے تغیرات کے قوانین اوّلیہ مرتب کئے۔ اس کو یہ امر سادہ ترین معلوم ہوا کہ جب کوئی تغیر واقع نہ ہو تو ایک شے بدستور اپنی حالت پر قائم رہے۔ اس سے پہلے کیپلر یہ قضیہ قائم کر چکا تھا کہ کوئی جسم ازخود سکون سے حرکت میں نہیں آسکتا گیلیلیو نے اس پر یہ اضافہ کیا کہ نہ کوئی جسم ازخود اپنی حرکت کو بدل سکتا ہے اور نہ حرکت سے سکون میں آسکتا ہے یہی قانون جو بعد ازاں کیپلر کے الفاظ کے مطابق قانون جمود کہلایا لیکن گیلیلیو نے اسکو بطور ایک عام قضیے کے قائم نہیں کیا اس لئے کہیں یہ بیان نہیں کیا کہ سمت اور سرعت دونوں قائم رہتی ہیں۔ مکالمات میں وہ زیادہ تر صرف تحفظ سرعت پر بحث کرتا ہے۔ یہاں خاص طور پر افقی حرکت اس کے مدنظر ہے اور وہ فرض کرتا ہے کہ حرکت دوری اور حرکت مستقیم دونوں قائم رہتی ہیں۔ مباحث Discorsi میں اس قضیے کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا ہے یہاں پر وہ کہتا ہے کہ حرکت اسی حالت میں بڑھ سکتی ہے جب اس میں نئی قوت کا اضافہ کیا جائے اور اسی حالت میں گھٹ سکتی ہے جب کوئی قوت اس کی مزاحم ہو بالفاظ دیگر دونوں حالتوں میں صرف خارجی علتوں کے اثر سے تبدیلی واقع ہوسکتی ہے۔ اگر خارجی علتوں کو نکال دیا جائے تو حرکت میں وہی سرعت باقی رہیگی جو شروع میں اس نے حاصل کی ہے

گیلیلیو صاف طور پر تسلیم کرتا ہے کہ یہ محض ایک نظریہ ہے لیکن وہ ان تجربوں سے اس کی صحت کا ثبوت دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جس قدر خارجی علتوں کو خارج کر لئے جائیں اسی قدر زیادہ دیر تک حرکت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے اس معاملے میں قانون اختلاف الوصف بالوصف کے اندر استقرا اور استخراج کے باہمی تعامل کا ثبوت ملتا ہے اور اس میں گیلیلیو نے خود اس دعوے کی مثال دی ہے کہ طریق ثبوت طریق انکشاف سے الگ چیز ہے۔ فطرت کی سادگی کو اپیل کرنا کوئی ثبوت نہیں ہے گو یہ خیال اہم انکشافات کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے۔

گرتے ہوئے اجسام کی حرکت کے متعلق تحقیقات کرنے میں بھی گیلیلیو قانون سادگی سے آغاز کرتا ہے۔ " فطرتاً " بڑھتی ہوئی حرکت کے مطالعہ میں ہم فطرت کے اس عام طریقے کا مشاہدہ کر سکتے ہیں جو وہ اپنے دیگر اعمال میں بھی برتتی ہے جن میں وہ نہایت ابتدائی سادہ اور آسان ترین ذرائع کا استعمال کرتی ہے۔ اس لئے جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ کسی بلند جگہ سے گرتے ہوئے ایک پتھر کی سرعت افتاد میں متواتر اضافہ ہوتا جاتا ہے تو مجھے کیا امر مانع ہے کہ میں یہ فرض نہ کروں کہ یہ اضافۂ سرعت نہایت سادہ سہل اور واضح طور پر واقع ہوتا ہے اور ہمارے لئے کوئی اضافہ اتنا قابل فہم نہیں ہو سکتا جتنا ایک ہی طرح سے بڑھتا ہوا اضافہ"۔ یہاں پر بھی اصول عامہ کو انکشاف اور مفروضے میں استعمال کیا گیا ہے اور انھیں ثبوت میں پیش نہیں کیا گیا۔

گیلیلیو اپنی تحقیق حرکت کو ان الفاظ سے شروع کرتا ہے " ایک نہایت پرانے موضوع سے میں نے ایک مطلقاً نیا علم پیدا کیا ہے۔ وہ خاص طور پر کہتا ہے کہ ابھی تک کسی نے آگے کو بڑھنے والے Projectile یا آزادی سے گرنے والے اجسام کی حرکت کے کمیتی تغیر کے متعلق تحقیقات نہیں کی گیلیلیو کو اس امر کا احساس ہے کہ ان تغیرات کے قوانین کے انکشاف سے اس نے ایک نئی سائنس کی بنا ڈالی ہے جس کے گہرے رموز کی تہ کو پہنچنے کے لئے بڑے اعلیٰ درجے کے نفوس در کار رہیں گے

اس علم کی تاسیس ارتقائے علم میں بڑی اہمیت رکھتی ہے نیچرل سائنس کی بعد کی تاریخ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ قوانین حرکت مادی فطرت کے تمام سائنٹفک علم کی کلید ہیں۔ خود گیلیلیو کے دل میں تب بھی اس کی اہمیت کا احساس موجود تھا۔ وہ مکالمات میں کہتا ہے کہ وہ کبھی اس بات کو نہیں سمجھ سکا کہ ایک شے کس طرح دوسری شے میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ جب کسی جسم میں ایسے صفات نمودار ہوں جو پہلے اس میں موجود نہیں تھے تو وہ اس کو غیر ممکن نہیں سمجھتا کہ یہ اس جسم کے محض اجزا کی ترکیب کا تغیر ہو جس میں نہ کوئی شے فنا ہوتی ہے اور نہ وجود میں آتی ہے۔ یہاں وہ صاف طور پر اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ فطرت کے کیفیتی تغیرات اسی حالت میں سمجھ میں آ سکتے ہیں جب کمیتی تغیرات ان کا باعث ہوں جس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ مکانی حرکات کا نتیجہ ہوں فلسفۂ جدید کے لئے یہ ایک بڑا اہم سوال ہے کہ اس بڑے اصول کے متعلق جس کا اطلاق کامیابی سے یکے بعد دیگرے فطرت کے مختلف پہلوؤں پر کیا اس کو کیا انداز اختیار کرنا چاہیے

(ج) صفات حسیہ کی نفسیت

کوپرنیکس اور برونو پر بھی یہ واضح ہو چکا تھا کہ کائنات کا جدید نظریہ مسئلۂ علم کی تجدید کی طرف رہنمائی کریگا کیونکہ کائنات کی جو تصویر ادراک بلاواسطہ پیش کرتا ہے، عقل کے نتائج اس سے بالکل مختلف پیش کرینگے۔ گیلیلیو کے ہاں اس میں اور بھی وضاحت پیدا ہو گئی۔

اگرچہ اکثر اہم مسائل میں وہ اصول سادگی کو اساسی قرار دیتا ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ فطرت کے طریق عمل کی سادگی اور سہولت کے باوجود ہمیں اس کا قائل ہونے کے لئے نہایت پیچیدہ اور مشکل راہ فکر و عمل اختیار کرنی پڑتی ہے جو بات ہماری سمجھ کے لئے نہایت مشکل ہوتی ہے فطرت کے لئے وہ نہایت آسان ہوتی ہے۔ یہاں وجود اور اس کے علم میں ایک بیّن مخالفت کا پتہ

چلتا ہے۔ گیلیلیو کا خیال تھا کہ ہمارے واضح ترین علم یعنی علم ریاضی میں یہ مخالفت ایک حد تک ناپید ہو جاتی ہے۔ یہاں علم انسانی اس جبر و تقدیر سے بہرہ اندوز ہوتا ہے جو موجودات کے حقائق کے متعلق خدا کے تفکر میں پائے جاتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ جس حقیقت تک ہم بتدریج پہنچتے ہیں اور بڑی محنت سے ایک نتیجے سے دوسرے نتیجے کی طرف قدم اٹھاتے ہیں خدا اپنی بصیرتِ سادہ سے اس سے واقف ہوتا ہے۔ اس حد تک سادگی اور پیچیدگی کا فرق یہاں بھی باقی رہتا ہے علم انسانی اپنے نقطۂ کمال پر بھی اپنی شدت اتقان اور جبر کے ذریعے سے علم الٰہی کی سرحد تک پہنچ سکتا ہے۔ مرتبے میں انسان کے علم کا خدا کے علم کے ساتھ کوئی مقابلہ نہیں اور نہایت گہری تحقیق سے بھی یہ ممکن نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص فطرت کے نہایت معمولی واقعات کی کنہ کو بھی پہنچ سکے سقراط علم انسانی کی اس بے کمالی سے پوری طرح واقف تھا اور اس کے باوجود وہ عاقل ترین انسان شمار ہوتا ہے۔ ہستی اپنی سادگی اور بے نہایتی کی وجہ سے ہمارے علم سے جدا اور مختلف ہے۔ گیلیلیو بھی کیوزانس اور برونو کی طرح یہی تعلیم دیتا ہے کہ انسان کا کمال علم اپنی جہالت سے آگاہ ہوتا ہے ۔

وجود اور علم کا تخالف مطلق اور اضافی حرکت کے اس بیّن فرق سے بھی واضح ہوتا ہے جس کا گیلیلیو بھی کوپرنیکس کے تمام پیروؤں کی طرح قائل تھا۔ ہمیں حرکت کا تصور صرف کسی ساکن شے کی نسبت سے ہو سکتا ہے۔ جو حرکت بہت سی اشیا میں مشترک ہو تو ان کی باہمی نسبت سے اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔ کائنات کے قدیم تخیل میں چپ چاپ یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ مکان مطلق اور مکان مرئی ایک ہی شے ہے لیکن اب فکر نے ایک نئی راہ نکالی اور اسے یہ امر متحقق ہوا کہ مکان مطلق جو تمام مادی اشیا کا غیر متحرک حامل ہے ادراکِ حسی کا معروض نہیں اور ہو سکتا ہے کہ یہ بظاہر غیر متحرک ڈھانچہ اپنے سے خارج کسی نقطے کی نسبت سے متحرک ہو اور وہ خارجی نقطہ خود اپنے سے خارج کسی شے کی نسبت سے متحرک ہو اور اسی طرح چلا چلے۔ کوپرنیکیت میں

بحیثیت مجموعی خصوصاً گیلیلیو جیسے صاحب فراست شخص کے لئے اضافیت کے علمیاتی قانون کے اطلاق کے لئے بہت سے مواقع موجود تھے فلسفۂ مشائی افلاک میں اور تغیرات کا قائل نہیں تھا لیکن اسے اتنا تو ماننا پڑتا تھا کہ سورج اور ستارے طلوع اور غروب ہوتے ہیں اور اختلاف لیل و نہار حقیقی تغیرات ہیں گیلیلیو مکالمات میں کسی دوسرے قائل کی زبانی اس کے متعلق کہتا ہے ۔ "یہ تمام تغیرات فقط زمین کے نقطۂ نظر سے ہیں زمین کو خیال سے نکال دو تو نہ طلوع ہے اور نہ غروب، نہ خط نصف النہار اور نہ دن اور نہ رات"

جیسے اس انداز سے افلاک کے تغیرات کے تمام سلسلے میں کوئی اختلافی کیفیت باقی نہیں رہی اور ہر تغیر کی توجیہ ناظر کے نقطۂ نظر سے ہو گئی اسی طرح گیلیلیو نے مظاہر ارضی کے متعلق بھی اختلافات کو معروضی کے بجائے نفسی قرار دیا ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ وہ مادے کی تغیر ماہیت کا قائل نہیں تھا اور صرف اس کے ذرات کی تبدیلی ترکیب کو مانتا تھا۔ اس خیال کے اندر صفات حسیہ کی نفسیت کا اصول مضمر تھا لیکن گیلیلیو نے اس اصول کو اور زیادہ معین صورت میں بیان کیا ہے۔ اپنی ہیئت کی ایک مناظرانہ تصنیف کے ایک قابل داد حصے میں وہ کہتا ہے کہ جو صفات ہمیں لازماً اشیا کی طرف منسوب کرنی پڑتی ہیں وہ ان کی شکل حجم، حرکت یا سکون ہیں، ان صفات کو جنہیں وہ حقیقی یا اولی صفات کے نام سے تعبیر کرتا ہے ہمارے تخیل کی کوئی کوشش اشیا سے الگ نہیں کر سکتی برخلاف اس کے حواس کے ایک تعصب کی وجہ سے ہم ذائقہ، بو، رنگ اور حرارت وغیرہ کو اشیا کی صفات مطلقہ سمجھتے ہیں یہ محض نام ہیں جو ہم اشیا کی طرف اس لئے منسوب کر لیتے ہیں کہ وہ ہم میں خاص خاص احساسات پیدا کرتی ہیں حقیقت میں ان کا مقام اشیا میں نہیں بلکہ محسوس کرنے والے جسم میں ہے۔ محسوس کرنے والا وجود نہ ہو تو یہ تمام صفات ناپید ہو جائیں۔ ہم نہایت آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح یہ نظریۂ علم اس طریق استدلال کے متوازی چلتا ہے جو جدید نظام کائنات کی حمایت میں استعمال کیا گیا جس وقت جدید علمیات ادعائیت کی غلامی سے آزاد ہوئی تو یہ نظریہ اس کے لئے بہت اہم ہو گیا۔

باب پنجم

فرانسس بیکن ویرولمی

FRANCIS BACON OF VERULAM

(الف) پیش روان بیکن

جدید سائنس نے جس کی تاسیس عملی زندگی کے تجربات اور ایجادات کے اثر سے ہوئی، لازمی طور پر روایتی منطق کی توسیع کی طرف رہنمائی کی۔ ان لوگوں میں بھی جو ان حالات سے خاص طور پر متاثر نہیں ہوئے تھے جن سے جدید سائنس پیدا ہوئی مثلاً انسیتی حلقوں میں بھی پندرھویں اور سولھویں صدی کے دوران میں ایک نئی منطق کی ضرورت کا احساس ترقی کرتا رہا اس ضرورت سے مساعی اصلاح کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا بیش نامے اور تجاویز شائع کی جاتی تھیں کہ اب مدرسی منطق کی جگہ کیا رکھنا چاہیے جب کہ معلوم ہو گیا ہے کہ یہ اور کسی کام کی نہیں۔ سوائے اس کے کہ مسلّم اور مستند مقدمات سے صوری نتائج اخذ کرے از منۂ متوسطہ میں منطق سے یہ کام لیا جاتا تھا کہ دینیات اور نظریۂ حقوق کی حمایت کرے اور ان دونوں میں مقدمات مسلّم اور مستند شمار ہوتے تھے۔ اصلاح کی تمام کوششیں بیکن پر آکر ختم ہوئیں یہ شخص جسے اکثر تجربی سائنس کا بانی کہا جاتا ہے، ہوسٹی کی طرح اس تعریف کا مستحق

نہیں کہ اس نے ایک ارض موعود دریافت کی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بصیرت اور پیش بینی موجود تھی اور اس لئے اکثر ایسے الہامی خیالات کا اظہار کیا جن سے انسان کی راہ تحقیق منور ہوگئی۔ علاوہ ازیں اس کو پورا احساس تھا کہ وہ مدرسیت کا کس درجہ مخالف ہے لیکن ارض موعود کو پہلے سے ونسی کیپلر اور گیلیلیو فتح کر چکے تھے گو وہ اس سے آگاہ نہیں تھا وہ کسر نفسی سے کہتا ہے کہ میں خود سپاہی نہیں بلکہ ایک منادیا رجز خواں ہوں جو جنگ پر آمادہ کرتا ہے لیکن جدید تجربی سائنس کے بانیوں کو اس کی ضرورت نہیں تھی کہ اس کے ڈھکے کی چوٹ ان کو آمادۂ پیکار کرے۔ لیکن اس سے تاریخ فلسفہ میں بیکن کی اہمیت مفقود نہیں ہوتی۔ جدید سائنس کی پیدائش کے دوران میں جو خیالات اور امیدیں طبائع میں موجزن تھیں وہ غیر معمولی طور پر بیکن کا جزوِ طبیعت تھیں۔ گو اس کی تاسیس میں اس کا کوئی حصّہ نہیں لیکن وہ اسی فضا کا انسان ہے جس میں جدید سائنس نے نشو و نما پایا اور اس لئے یہ پیش گوئی کی کہ اس سائنس کا انسانی زندگی پر لازماً نہایت گہرا اثر ہوگا۔ اس زمانۂ عبور میں دیگر تمام متفکرین سے زیادہ بیکن کو اس حقیقت کا واضح شعور تھا کہ افکار و اغراض میں ایک اساسی تبدیلی کا ہونا لازمی ہے اس وجہ سے ہمیشہ اس کی عظمت وشہرت برقرار رہےگی اگرچہ اس کے ہم وطنوں نے اس کی ستائش میں ایسا مبالغہ کیا ہے کہ نہ اس کی تصانیف اور نہ اس کی شخصیت اسے اس کا مستحق بناتی ہے۔ اس شخص کی زندگی اور اس کی تصانیف پر غور کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ سولھویں صدی میں اس کے پیشرووں کے متعلق مختصراً کچھ بیان کیا جائے۔

(Pierre de la Ramée) پیر دالا رامے جسے پطرس رامُس بھی کہتے ہیں انہیں کے گروہ میں سے تھا سولھویں صدی کے وسط میں وہ ارسطا طالیسی منطق سے دست و گریباں ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی یہ کوشش ماقبل کی صدی کے ان سلسلۂ مساعی کی ایک کڑی تھی کہ منطق کو

عمل اطلاق خصوصاً خطابت کے قریب لایا جائے اور وہ خود اقرار کرتا ہے کہ وہ اگریکولا (Agricola) اور سٹرم (Sturm) السانی النسین اور علمائے درسیات کا رہین منت ہے۔ لیکن وہ اس میلان کا نہایت طباع اور طبیع اور بلیغ نمائندہ تھا اور اس لئے اس پیکار کو اس ہمت و استقلال سے برقرار رکھا کہ ایک حد تک اس کی وجہ سے مغربی یورپ کی یونیورسٹیوں میں مدرسیت کی حکومت متزلزل ہوگئی۔

رامس ۱۵۱۵ء میں فرانس کے شمال مشرق میں ایک کوئلہ ساز کے گھر میں پیدا ہوا۔ اس زمانے کے مناظرانہ طریقے کے مطابق اس کے مخالفین اکثر اس کو یہ طعنہ دیتے تھے کہ ایک کوئلہ ساز کا بیٹا ہے لیکن خود اس کے لئے یہ امر باعث شرم نہ تھا نہ اس لئے کہ باوجود اب خستہ حال ہونے کے وہ شریف وامیر خاندان میں سے تھا بلکہ اس لئے کہ اپنے ذوق علم سے اس نے دنیائے علم میں بلند مرتبہ حاصل کیا ہے۔ اس نے اپنی زندگی پیرس کے ایک دولتمند طالب علم کی ملازمت سے شروع کی جب وہ اپنا دن بھر کا کام ختم کر چکتا تھا تو رات کو مطالعہ کرتا تھا پہلے پہل اس کی طبیعت مدرسی منطق کی طرف راغب ہوئی لیکن اس سے اس کی طبیعت کو کچھ تسکین نہ ہوئی اور جب وہ افلاطون کے مکالمات سے آشنا ہوا تو اس کی طبیعت میں بڑی سرگرمی اور ذوق پیدا ہوا اور اس نے محسوس کیا کہ ان مکالمات میں بہ نسبت ارسطو کی منطق کے فکر کی حقیقی اور زندہ فعلیت بدرجۂ اولیٰ پائی جاتی ہے۔ ۱۵۳۶ء میں اس نے ایم۔ اے کی ڈگری کے لئے جو مقالہ پیش کیا اس میں اس افلاطونی خیال کی حمایت کی کہ ارسطو نے جو کچھ کہا ہے سب غلط ہے پیروان ارسطو بے حد جزبز ہوئے اور جب اس نے منطق قدیم کی تفصیلی تنقید کی تو اور بھی زیادہ تلملائے۔ یونیورسٹی نے یہ تقاضا کیا کہ رامس کی تصانیف کی اشاعت روک دی جائے کیونکہ وہ دین اور امن عامہ کا دشمن ہے اور نوجوانوں میں خطرناک جدت پسندی پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ فرانسس اول نے رامس کی کتابوں کے خلاف فرمان شائع کیا اور رامس کو حکم دیا کہ

وہ ارسطو اور دیگر متقدمین پر حملہ نہ کرے لیکن ہنری دوم کے عہد میں راموس کو پھر درس دینے کی اجازت مل گئی اور اس نے دارالعلوم فرانس میں اپنا کام شروع کر دیا۔ قریباً دو ہزار سامعین اس کے درس میں موجود ہوتے تھے۔ یہ ایک ایسی تحریک تھی جو ایبلارڈ کے زمانے سے اس وقت تک کبھی ظہور میں نہیں آئی تھی۔ ۱۵۵۵ء میں راموس نے اپنی (Dialectics) منطق فرانسیسی زبان میں شائع کی۔ اس کی تعلیم کا اساسی اصول یہ ہے کہ پیشتر اس کے کہ ہم اس کے لئے قوانین بنائیں ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ خود فطرت عقل و فکر کو کیسے استعمال کرتی ہے۔ اس لئے وہ دورِ اولین کے حکما کی طرف رجوع کرتا ہے جن کے پاس کوئی مصنوعی منطق نہیں تھی نہ صرف ان حکما بلکہ زمانۂ سلف کے بڑے بڑے اہل سیاست خطیب شعرا اور ریاضی دانوں کی تصانیف میں ملکۂ فکر کا خود زا استعمال ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں قوانین فکر کا استعمال غیر شعوری ہے راموس کے انسنیتی ذوق کو اس سے تسکین ہو گئی کہ متقدمین کا مطالعہ اس طرح سے منطق کے لئے کارآمد ثابت ہوا۔ اپنے انسنیتی پیشرووں کی طرح اس کے نزدیک بھی منطق کے دو بڑے وظائف ہیں۔ اول دلائل کا دریافت کرنا اور دوم مضمون یا نتیجے کے ثبوت اور وضاحت و تعین کے لئے ان دلائل کا اطلاق جو تصدیق کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے۔ اسی لئے تصدیق کو اس کے بعد کے زمانے کی اصطلاح میں اکثر (Secunda pars petri) کہتے ہیں راموس زیادہ تر منطق کے اس دوسرے وظیفے خصوصاً نظریۂ قیاس میں لگا رہا اور یہاں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اسے ارسطاطالیسی منطق سے کچھ زیادہ اختلاف نہیں یہ امر کہ اس کی اصلاح محض صوری ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس نے تقسیم بالاشقاع پر زیادہ زور دیا ہے خواہ کوئی مضمون ہو اس کی تشریح کو وہ ہر مقام پہ دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے کیونکہ اصول منطق کے مطابق ہر محمول کے متعلق دو ہی باتیں ہو سکتی ہیں یا وہ صحیح ہے یا غیر صحیح۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت میں وہ ایک نئی درسیت پیش کرتا ہے۔ تاہم یہ صحیح ہے

کہ رامس کے دل میں بڑی زبردست خواہش تھی کہ فطرت کی طرف رجعت کی جائے اور اس نے تشریح و تبیین کو مختصر کر کے اور اس بات پر زور دے کر کہ فن کا مدار ہمیشہ فطرت پر ہوتا ہے علم کی بڑی خدمت کی لیکن بجائے اس کے کہ فطرت کو فکر زندہ میں تلاش کرے وہ اسے متقدمین کی تصانیف میں تلاش کرتا تھا۔ ایسے نفسیاتِ فکر کا کوئی گہرا مطالعہ نہیں تھا اور اس کا طریق فکر کا بیان اس قابل نہیں تھا کہ جدید سائنس کے دستورالعمل کے لئے نمونہ بن سکے ؏

رامس جس نے پروٹسٹنٹ مذہب اختیار کر لیا تھا ۱۵۷۲ء میں سینٹ بلوتھولومیو کے قتل عام میں مارا گیا یہ ناممکن نہیں ہے کہ کسی متعصب مدرس نے اس کے قاتلوں کو اس کا پتہ دیا ہو۔ کیتھولک طالب علموں نے اس کی لاش کے اعضا کو کاٹ ڈالا؏

اس کی فنون ذہنیہ کی تعلیم کی اصلاح نے غیر ممالک میں بھی اس کے لئے راستہ بنایا۔ اس کی تعلیم جرمنی سکاٹلینڈ اور سوئزرلینڈ میں پھولتی پھلتی رہی۔ کیمبرج یونیورسٹی میں سرگرم مدرسی اور صوفی ایویرارڈ ڈگبی (Everard Digby) نے جو غالباً بیکن کا اتالیق تھا اس کی مخالفت کی لیکن انگلستان میں اس کو ولیم ٹمپل (W. Temple) ایک جوشیلا حامی بھی مل گیا جس نے اس کو اس ملک میں فتح مند کیا اور مدرسین کے خلاف جس کی بحث فلسفے میں میلان حریت کی بنیاد ہے جو اس وقت سے لیکر آج تک ہمیشہ کیمبرج کی ایک خصوصیت رہی ہے اور اس کے مقابلے میں آکسفورڈ ہمیشہ قدامت پرست رہا ہے۔ ڈگبی اور ٹمپل کی اسلوب فکر کے متعلق زور شور کی بحث بہت توجہ انگیز ہوئی اور لازمی طور پر بیکن کے ارتقائے فکر پر اس کا بہت اثر ہوا ہوگا؏

جب شمالی اور مغربی یورپ میں رامس کے خیالات مفکرین کے دلوں میں گھر کر رہے تھے تو صحیح اور یقینی علم اور حقیقی فطرت کی ایک پائدار سائنس کے قائم کرنے کی خواہش اکثر طبیعتوں میں موجزن تھی۔ ٹیلیسو اور

کھپا تلا اور کسی حد تک برونو کی تصانیف سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے۔ روایتی علم کی گہری تنقید کی ایک نہایت عمدہ مثال جس میں نہایت وضاحت سے یہ بتایا گیا ہے کہ کسی بات کو صحیح طور پر جاننے کے کیا معنی ہوتے ہیں اور اس نصب العین تک پہنچنے کے لئے انسان کس قدر عاجز ہے فرانسز سانچے کی تصنیف (Tractus de multum nobiti et prima universali sceintia quodnitial Scitic Frauz Sanchez A Treatise on the Noble and High Sceince of Nescience) یعنی "جہالت کا بلند اور شریف علم" میں ملتی ہے جو ۱۵۸۱ء میں شائع ہوئی۔ سانچے ایک اندلسی طبیب کا بیٹا تھا جس نے بوردو میں سکونت اختیار کر لی تھی اور وہ خود پہلے مون پیلیے (Montpellier) اس کے بعد تولوز (Toulovse) میں طب کا پروفیسر تھا۔ اگرچہ بظاہر اس تصنیف کے عنوان سے سانچے متشکک معلوم ہوتا ہے لیکن محض اسی پہلو سے اس کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا فاش غلطی ہوگی۔ اسے فطرت انسانی اور خصوصاً علم انسانی کے نقص کا بڑا گہرا احساس تھا۔ لیکن تشکیک اس کے لئے مقصد نہیں بلکہ ذریعۂ علم تھا اس کی ابتدائی تصنیف مختلف مضامین پر تجربی تصانیف کے سلسلے کی محض ایک تمہید ہے۔ وہ اسلوب علم پر بھی ایک کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتا تھا اس کے نزدیک فکر و فیصلہ کے ساتھ مشاہدہ و تجربہ حصول علم کا بہترین ذریعہ ہیں اس کا مقولہ ہے "خود اشیا کی طرف رجوع کرو" لیکن اس سمت میں مزید ترقی کے متعلق اس میں وہ امید عظیم نہیں پائی جاتی جو اس کے معاصر بیکن کے لئے حوصلہ افزا تھی وہ دیکھتا تھا کہ چھوٹی سی چھوٹی چیز میں کتنے معمات الجھے ہوئے ہیں کائنات میں تمام اشیا ایک دوسرے سے باہمی ربط رکھتی ہیں اور کائنات لامحدود ہے اسی وجہ سے وہ اشیا کے کامل علم کو ناقابل حصول سمجھتا ہے۔ فلسفۂ فطرت کے متعلق اس نے جو کوششیں کیں اور جو ہمیں ٹیلیسو اور بیکن کی یاد دلاتی ہیں۔ ان سے اس کو ویسی تسکین حاصل نہیں ہوئی جیسی موخر الذکر دو محققین کو

صرف ایک امر میں سانچے، بیکن اور راٹس دونو سے زیادہ عمیق ہے۔ وہ نفس انسانی میں تمام علم کے ماخذ پر غور کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ کسی خارجی شے کا علم میری اپنی کیفیات اور اعمال کے علم سے زیادہ یقینی نہیں ہو سکتا۔ میری اپنی ذات کا علم براہ راست اور بلا واسطہ ہے۔ اور خارجی علم کبھی ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس امر کے متعلق میرا یقین زیادہ واثق ہے کہ ایک خیال یا خواہش یا ارادہ مجھ میں موجود ہے بہ نسبت اس کے کہ خارج میں کسی محسوس شے یا شخص کا ادراک کرتا ہوں لیکن دوسری طرف یہ بات ہے کہ باطنی تجربے میں ظاہری تجربے کے مقابلے میں وضاحت اور اتقان کم ہے اس طریق فکر کی وجہ سے سانچے کمپانلا اور ڈیکارٹ کا پیش رو ہے لیکن نہ کمپانلا اس خیال کو ثمر بنا سکا اور نہ سانچے۔ یہ کام ڈیکارٹ کے لئے مخصوص تھا۔

بیکن نے نہ صرف علم کے نقائص بتائے بلکہ صحیح طریقے کی طرف رہنمائی بھی کی اور یہ کام اس نے اپنے سے پہلے انسیین اور تجربیین کی کی بہ نسبت زیادہ صفائی سے کیا جنھوں نے منطق میں اصلاح کی کوشش کی تھی اور اس کی جو توجیہ کی گئی ہے وہ بالکل صحیح ہے کہ بیکن ایک مخصوص شخصیت کا آدمی تھا اور انگلستان کی سیماب وش اور مرتعش زندگی اس کا گہوارہ تھی۔ اس کے پیش رو نہ صرف حکما اور سائنس داں بلکہ فطرت کے عملی محقق انجینیر جہاز راں اور مہم ور تھے کو

(ب) بیکن کی زندگی اور شخصیت

بیکن کی سیرت کے متعلق ہمیشہ اختلاف رائے رہا ہے نہ بحیثیت ایک اہل فکر بلکہ بحیثیت انسان کے بھی وہ کبھی مورد الزام رہا ہے اور کبھی اس کی حمایت کی گئی ہے۔ لیکن اس کے مضامین اور اس کے روزناموں کو جو تین سو سال ہوئے کہ شائع ہوئے تھے بغور پڑھنے کے بعد یہ مسئلہ متنازع فیہ نہیں رہ سکتا۔

ان میں اس لئے ایسی صاف گوئی برتی ہے کہ اس کے متعلق کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہیں رہتی خصوصاً جب ہم ان بلا واسطہ یا بالواسطہ اقبالات کو اُن خصوصیاتِ سیرت سے مقابلہ کرکے دیکھیں جو اس کی فلسفیانہ تصانیف سے ظاہر ہوتے ہیں۔"

فرانسس بیکن ۱۵۶۱ء میں پیدا ہوا وہ نکولاس بیکن کا بیٹا تھا جو ملکہ الزبتھ کا مُہر بردار تھا اور وزیر اعظم برلے (Burleigh) کا بھتیجا ہوتا کیمبرج میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد جہاں غالباً ڈگبی مدرسیت میں اس کا معلم تھا وہ ایک سفارت کے ساتھ پیرس چلا گیا۔ اس کے باپ کے جلد ہی انتقال کرنے کی وجہ سے اس کی تمام سنہری امیدوں پر پانی پھر گیا۔ چھوٹا بیٹا ہونے کی وجہ سے اسے اپنی زندگی کے لئے خود راستہ بنانا پڑا۔ اس کے عم مقتدر نے اس کے لئے کچھ نہ کیا۔ قدرت دولت اور عزت کی خواہش اس کا مایۂ حیات تھی گو اس کی زندگی کے اور محرکات بھی تھے۔ اپنی ایک ابتدائی کتاب (Conference of Pheasure 1512) میں وہ کہتا ہے کیا تاثرات کی لذتیں حواس کی لذتوں پر اور عقل کی لذتیں تاثرات کی لذتوں پر فائق نہیں ہیں؟ ایک سچی اور فطری لذت ہے جس سے طبیعت کبھی سیر نہیں ہوتی اور صرف علم ہی ایک ایسی شے ہے جس سے طبیعت ہر قسم کے اضطراب اور آشفتگی سے پاک ہو جاتی ہے۔" آرزوئے علم اور خواہش دولت واقتدار ووقار اس کی طبیعت میں یکجا موجود تھیں اور وہ ان چیزوں کو علم کے ماتحت قرار دیکر اپنے لئے جائز سمجھتا تھا وہ اپنے بڑے بڑے سائنٹفک منصوبوں کو معرض عمل میں لانے کے لئے دولت اور قوت کا طالب تھا وہ علوم کی کامل تجدید چاہتا تھا۔ یہاں ہمیں اس کی سیرت کے ایک تیسرے عنصر کو بھی مدنظر رکھنا چاہئے جو اس کی تصانیف میں اکثر ظاہر ہوتا ہے۔ یعنی اس کا وثوق اور خود اعتمادی۔ اس کے سامنے ایک عظیم الشان کام تھا جس کے لئے بڑے ذرائع درکار تھے اس لئے وہ اپنی مکاریوں کو قابل معافی سمجھتا تھا اور اپنے مقصد کی نظارہ سوز روشنی میں ایسی ہلکی تک

اُسے نظر نہیں آئی تھی اپنی تجویز پر کاربند ہونے اور اسے کامیاب بنانے کے لئے فرصت اور مشاہدات واستحبارات مہیا کرنے کے ذرائع درکار تھے۔ اسی لئے اس نے سیاسی خدمت اختیار کی لیکن اس کا بھی وہی حال ہوا جو اس سے پیشتر میکیاولی کا ہوا تھا یعنی کہ ذرائع جن کی آلودگی کو مقصد کی پاکیزگی سے پاکیزہ کرنا چاہتا تھا خود مقصد پر غالب آگئے مقاصد وذرائع کا اتنا لمبا چوڑا پیش نامہ بنانے کی بجائے اگر وہ اپنے اکابر معاصرین مثلاً کوپرنیکس، گلبرٹ، کیپلر اور گیلیلیو کی تصنیف کو بغور مطالعہ کرتا تو اسکو غور وفکر اور مستقبل کے کام کی تاسیس کے لئے کافی مواد ملجاتا۔ گرانڈیل سنجاویز نے اس کو غلط راستے پر ڈال دیا اور اس ذوقِ عظمت نے آرزوئے اقتدار کے ساتھ مل کر اس کو ایسے حالات میں مبتلا کر دیا جنھوں نے اس کی سیرت کو فنا کیا اور اسے تباہ کرکے چھوڑا اس میں اخلاقی احساس کی کمی تھی جو اس کے دوسرے محرکات کو حدودِ اعتدال میں رکھ سکے۔ وہ اپنے مضامین میں کہتا ہے۔ "طبیعت کا بہترین انداز یہ ہے کہ انسان کی شہرت تو یہ ہو کہ وہ صاف گو ہے لیکن عادتاً اخفا پسند ہو ذرا معقول طریقے سے دورنگی کا استعمال کرے اور اگر کوئی چارہ نہ ہو تو بہانہ سازی بھی کرلے" اور ایک دوسری جگہ یہ کہتا ہے "ان دو صفات سے زیادہ عمدہ کوئی صفت نہیں، ایک تو یہ کہ تھوڑا سا احمق پن طبیعت میں ہو اور دوسرے یہ ضرورت سے زیادہ دیانت دار نہ ہو"

بیکن کی فراخ حوصلگی اسے سیاسی اور دنیاوی زندگی کی طرف لے گئی اور یہاں اس کو انسانوں کے علم اور مشاہدے کا وہ مواد ملا جو اس کے مضامین میں صورت پذیر ہوا (خصوصاً اس کے مضامین اور اس کی تصنیف (De dignitate et augmentis Sceintiarum) کے ساتویں اور آٹھویں دفتر میں) وہ میکیاولی کا مداح ہے کہ اس نے اس قدر کھلے الفاظ میں اور دیانتداری سے اس کا خاکہ کھینچا کہ لوگ حقیقت میں کیا کرتے ہیں بجائے یہ کہنے کے کہ انھیں کیا کرنا چاہئے۔ یہ علم ضروری ہے تاکہ فاختہ کی

کس میانہ روی کے ساتھ سانپ کی زیرکی بھی اضافہ ہو جائے۔ یہاں بھی اس کے ذرائع اس کا مقصد بن گئے کیونکہ دنیاوی عروج کے لئے انسان کو اپنا کردار دوسروں کے حقیقی کردار کے مطابق کرنا پڑتا ہے اس لئے بیکن کہتا ہے کہ خبردار کبھی بدلے ہوئے حالات میں اپنے پہلے انداز پر قائم مت رہو اپنے احساسات کو موقع یا محل کے مطابق بناتے رہنا چاہئے علاوہ ازیں وہ انسانوں کو یہ نصیحت کرتا ہے کہ ہمیشہ متعدد مقاصد پیش نظر ہونے چاہئیں تاکہ اگر خاص مقصد پورا نہ ہو سکے تو کم سے کم کوئی ادنیٰ مقصد ہی بر آئے یہ ایک نہایت ہی خطرناک نصیحت تھی خصوصاً اس کی اپنی سیرت کے لئے بیکن نے پہلے پہل وکالت کے پیشے میں کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کی اس میں وہ ناکام رہا اس نے پارلیمنٹ میں حکومت کی ایک تجویز کی مخالفت کی اس لئے ملکہ کی نظر عنایت سے محروم ہوگیا۔ ایسیکس (Essex) کی دوستی نے (اگر یہ تعلق دوستی کہلا سکے) اس کو کچھ عرصے تک سخت مالی مشکلات میں مدد دی لیکن جب ایسیکس کا زوال قریب آیا تو بیکن اس سے کنارہ کش ہوگیا اور یہاں تک بے وفائی برتی کہ جب ایسیکس کا مقدمہ ہو رہا تھا تو بیکن نے ملکہ کو اس کے خلاف اپنی خدمات پیش کیں اور ملکہ نے انھیں منظور کر لیا اور چونکہ ایسیکس نے بغاوت کی زبردست کوشش کی تھی بیکن نے اس کے خلاف شہادت دی اور اس کے قتل کے بعد حکومت کے طرزِ عمل کی حمایت میں ایک رسالہ لکھا جس کی توجیہ اس کی عدالت پسندی سے نہیں بلکہ اس کے مضامین کے مفصلۂ ذیل اقتباس سے ہوسکتی ہے (مضمون پیرووں اور دوستوں کے متعلق جو ۱۵۹۷ء میں یعنی ایسیکس کے زوال کے چند سال قبل شائع ہوا) "دنیا میں دوستی الشاذ کالمعدوم ہے اور برابر کے لوگوں میں تو نہایت ہی کمیاب ہے جس کی لوگ بہت تعریف کرتے آئے ہیں۔ اگر کچھ ہے تو ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ شخص کے درمیان ہوسکتی ہے جس کے اغراض ایک دوسرے کو شامل ہوں"۔ بیکن کی دوستی ایسیکس سے اسی قسم کی تھی اور

اور اس لئے بروقت اس کا بندوبست کرلیا کہ اسکی دولت کی تباہی کسی طرح اس کے لئے ضرر رساں نہ ہوجائے یہ کہ انسان عادتاً یونہی عمل کرلیتے ہیں ہر شخص اس مسئلے کے متعلق جو رائے چاہے قائم کرے لیکن کم از کم ولیم ٹمپل نے جس کا ہم ذکر کرچکے ہیں اور جو ہابس کا معتقد رہا تھا یہ طریق عمل اختیار کرنا مناسب نہ سمجھا اور اس وفاداری کے عوض میں جلاوطن ہونا قبول کیا کو باوجود اس کے بیکن نے ہوا کے رخ کی طرف چلنے کی بہت کوششیں کیں اس کو ملکہ الزبتھ کی حکومت میں کوئی کامیابی نصیب نہ ہوئی۔ جیمز اول کے عہد میں اس کے حالات کچھ بہتر ہوگئے جس کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ اس نے بادشاہ کے منظور نظر کو بڑی ہشیاری سے اپنے اوپر مہربان کرلیا لیکن اس کی سیرت کے تاریک پہلو نے بہت بڑے اور دوررس تاریخی نتائج پیدا کئے۔ اسے خود اس امر کا یقین تھا کہ بادشاہ کو مجلس عوام کی آئینی خواہشات کو پورا کرنا چاہیئے اور اپنے اقتدار شاہی کو برقرار رکھ کر قوانین کو منضبط کرانا چاہیئے آئرلینڈ میں نوآبادیاں قائم کرانی چاہئیں اور ایک پروٹسٹنٹ لیگ کا پیشوا بن کر امور خارجہ میں اظہار ہمت و جرأت کرنا چاہیئے۔ اس طریقے سے قوم کی توجہ آئینی مسائل سے ہٹ سکتی تھی لیکن ایک متلون اور کمزور بادشاہ کے لئے جو اپنے احساس اقتدار میں شیخی سے پھولا بیٹھا تھا یہ تمام باتیں ناممکن تھیں۔ ہربرٹ آف چربری (Herbert of Cherbetry) نے سیاست خارجہ کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کیا تو نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے ہی دنوں بعد فرانس کی سفارت کا عہدہ اس سے چھن گیا۔ بیکن بادشاہ کے تلون کے مطابق چلتا رہا، جان بوجھ کر یا لیتیر جانے کے (جیسا کہ اڈوونابیٹ اس کے سوانح نگار کا خیال ہے) ایک بڑا اہم طلب مسئلہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ زبردست احتجاج کرتا تو اس کا بہت اثر ہوتا بادشاہ سے اتفاق کرنے کا اجر اسے مل گیا۔ وہ آخر کار لارڈ چانسلر بیکن آف ویرولم اور والی کونٹ سینٹ البانز ہوگیا۔ اس بلند درجے پر پہنچنے کے لئے اسے نہ صرف اپنے سیاسی خیالات بدلنے پڑے بلکہ شاہی منہ چڑھوں اور مقربوں

کی بہتری کے لئے کوشش کرنی پڑی اسی بات نے ۱۶۲۱ء میں اس کو دت بیٹکا۔ بکنگھم کے اقربا کو جو اجارے عطا کئے گئے تھے بیکن نے ان کو مفید و مطابق آئین قرار دیا جب پارلیمنٹ میں ان کے خلاف آتش غضب مشتعل ہوئی تو بادشاہ نے تمام الزام اپنے مشیر بیکن پر دھرا اب حملے کا رخ بیکن کی طرف پھرا اور اس پر رشوت ستانی کا الزام لگایا گیا اس نے فوراً اقبال جرم کر لیا مجلس اعلیٰ نے اس کے تمام اعزازات چھین لئے اسے بڑا بھاری جرمانہ اور تا بہ رضائے شاہی قید کا حکم ہوا چونکہ اس کے اپنے جرم کے علاوہ حقیقت یہ تھی کہ وہ بادشاہ اور اس کے منظوران نظر کی حرکتوں کا شکار ہوا تھا اس لئے وہ آسانی سے رہا ہو گیا۔ وہ صرف چند روز قید میں رہا اور جرمانہ بالکل ادا نہیں کیا اپنی عمر کے آخری سال اس نے تنہائی میں علمی مشاغل میں بسر کئے۔ یہ خلوت اس کو پہلے بھی بغیر اتنی قیمت ادا کئے میسر ہو سکتی تھی اسے اب وہ کیفیت حاصل ہو گئی جسے اس نے اپنے مضامین میں نہایت قابل رشک قرار دیا تھا وہ "سعی سرگرم میں جان دینا گرمئی پیکار میں زخمی ہونے کی طرح ہے کہ مجروح اس وقت اس زخم کو محسوس تک نہیں کرتا" اس نے ۱۶۲۶ء میں وفات پائی اس کے احبا و خدام اس سے محبت کرتے اور اس کے مداح تھے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ وہ مطالعہ کا بڑا عاشق تھا اور اسے پورا یقین تھا کہ تہذیب انسانی کا مستقبل تمام امیدوں سے بڑھ کر شاندار ہو گا۔ اس کی طبیعت کے یہ خواص اس کی تاریک سیرت کو کسی قدر مستنیر کرتے ہیں ؎

قاضی، اہل سیاست اور درباری ہونے کی حیثیت اور مصروفیت میں بھی اس نے مطالعہ کو کبھی فراموش نہیں کیا اپنے خاص کام کا خاکہ اس نے اوائل عمر ہی میں تیار کر لیا تھا ۱۶۰۷ء کی ایک تصنیف (Cogitaet Visa) بیکن کی مشہور ترین تصنیف (Novum Organum) یعنی منطق جدید کا جو ۱۶۲۰ء میں شائع ہوئی سب سے پہلا خاکہ ہے۔ اس مشہور تصنیف کو بیکن نے بارہ دفعہ نظر ثانی کرنے کے بعد شائع کیا اس میں وہ علوم

کے نقائص کے متعلق تحقیقات کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ نفس انسانی کی سرشت میں کیا باتیں ہیں جو صحیح علم کے راستے میں مزاحم ہوتی ہیں اور نفس انسانی کن حالات میں ترقی کرتا ہے۔ اس کے بعد استقرائی طریقے کا بیان ہے یہ تصنیف نا تمام ہے اور اس کی داغ بیل اس وسیع پیمانے پر ڈالی گئی ہے کہ اس کی تکمیل کے لئے بیکن کے زمانہ میں ضروری ذرائع مہیا نہیں تھے اس پر دو صدیاں گذر جانے کے بعد سٹوئرٹ مل نے اس کام کی تکمیل کی جس کی انجام دہی کے لئے بیکن نے ناکافی مواد کے ساتھ کمر باندھی تھی۔ سنہ ۱۶۰۵ کی ایک تصنیف (Advancement of Learning) ترقی علم ایک ضخیم تر تصنیف (De dignitate et augmentis Sceintiarum) بہا و ارتقائے علوم کا جو سنہ ۱۶۲۳ میں شائع ہوئی پہلا خاکہ ہے یہ علوم کا ایک ہمہ گیر اور محیطی تبصرہ ہے اور اس میں بعض بیانات بڑے دلنشین ہیں خصوصًا ان کھانچوں کے متعلق جنہیں ابھی بھرنے کی ضرورت ہے۔ بیکن کی دوسری تصانیف زیادہ تر ایسے مواد کا مجموعہ ہیں جس سے اسوقت زیادہ دلچسپی نہیں ہوسکتی ہو

بیکن کے طرز تحریر میں نہایت قوت اور برش پائی جاتی ہے اور وہ اکثر نہایت عمدہ استعارے چنتا ہے لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ کسی کو کیسے سوجھا کہ شیکسپیر سے اس کی مماثلت بتائی جائے بیکن کا تخیل مجرد اور علامتی ہے اور اس میں نہ شیکسپیر کی سی گرمی طبیعت ہے اور نہ معانی و احساس کی لطافتیں اور باریکیاں اور نہ اس کی سی حب نباتی بالطبیعت کو

علم کے شرائط اور اسلوب اور اس کی مزاحمتیں۔

بیکن کہتا ہے کہ سائنس کا مطالعہ شروع ہوئے تھوڑا ہی عرصہ گذرا ہے اور یہ بات نیچرل سائنس کے متعلق جو تمام علوم کی ماں ہے، خاص طور پر صحیح ہے یونانیوں نے زیادہ تر فلسفۂ اخلاق پر

اور رومیوں نے فلسفۂ قانون پر تمام توجہ مبذول کی اور عیسائیت کے ظہور کے بعد ذہین ترین طبیعتیں دینیات کی طرف پڑ گئیں۔ نیچرل سائنس کے لئے جسے وہ دینیات کی کنیز کہتے تھے وہ اپنی فرصت کے صرف چند لمحے صرف کرتے تھے اس پر بھی وہ اصل سوال سے غافل تھے اور وہ مقصد ان کی نگاہوں کے سامنے نہیں تھا جو اس کے بارور ہونے کے لئے ایک لازمی شرط ہے یعنی انسانی زندگی کو بہتر اور باثروت بنانا۔ علاوہ ازیں ان کے طریقے غلط تھے۔ تجربوں میں مصروف ہونا وہ نفس انسانی کے علو وقار کے خلاف سمجھتے تھے اور انکا خیال تھا کہ نفس انسانی صداقت کا تمام تار وپود اپنے اندر سے پیدا کر سکتا ہے جو علوم انسان کو ماضی سے ورثے میں ملے تھے ان کو کافی سمجھ کر ان پر قناعت کر لی تھی۔ ماضی کے سامنے ان کا سر تسلیم خم تھا کیونکہ بڑے بڑے اہل فکر پہلے گزر چکے ہیں جنھیں قدما کہتے ہیں حالانکہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس اصطلاح کا اطلاق ہم پر ہو کیونکہ ہمارے پاس بہ نسبت ان کے زیادہ زمانوں کا مجتمع تجربہ موجود ہے۔ ایک غلط مذہبی جذبے نے اور زیادہ گمراہ کیا اور اس حقیقت کو نظر انداز کیا کہ نیچرل سائنس ہمیں خدا کی قدرت سے آگاہ کرتی ہے جس طرح مذہب ہمیں خدا کی مرضی کا علم بخشتا ہے۔ جس طرح ایمان سے وہ معصومیت واپس آجاتی ہے جو زوال آدم سے زائل ہو گئی تھی اسی طرح سائنس ہمیں فطرت پر ہماری گم شدہ قوت واپس دلاتی ہے۔ اپنی قوت پر بے اعتمادی اور بزدلی انسان کے لئے سب سے زیادہ ضرر رساں ثابت ہوئی ہے۔ امید اور بڑے بڑے مسائل پر غالب آنے کے لئے جو ہمت درکار ہے وہ مفقود رہی ہے"۔

اب ہمارے لئے ہمت کرنا جائز ہے کیونکہ ہمارے نقائص ہمارے اپنے اعمال کا نتیجہ ہیں صحیح طریقہ یقیناً دریافت ہو سکتا ہے۔ اس طریقے میں عنکبوت کی طرح اپنے اندر ہی سے جال نہیں تنا جائیگا اور نہ چیونٹی کی طرح سواد ہی جمع کیا جائیگا بلکہ شہد کی مکھی کی طرح مواد مجتمع کو ہضم کرکے اس کی

ہئیت کو تبدیل کیا جائیگا اگر مواد کو یکجا کر کے ہم اپنے تعصبات اور پہلے سے قائم کی ہوئی آرا کو برطرف کر دیں تو جلدی فطرت کی صحیح توجیہ ہو جائے لہذا نہایت طریق عمل یہ ہے کہ واقعات کا جتنا زیادہ اور متنوع مجموعہ ممکن ہو سکے اکٹھا کیا جائے اس کے بعد نفس انسانی اپنی جبلت کے خودرو تقاضوں سے اس کی تنظیم اور توجیہ کرلیگا۔ نفس کی اس غیرارادی فعلیت کے ادعا میں جو ضروری مواد کے جمع ہوتے ہی بروئے کار آجائیگی بیکن غالباً رامس کے خیالات سے متاثر ہوا ہے جس کا نام وہ عزت سے لیتا ہے لیکن اس پر یہ الزام دھرتا ہے کہ اس کے طریقے کی سادگی سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیکن یہ سمجھ گیا تھا کہ اگر ایجاد اور فکر و رائے کو کسی نتیجہ خیز طریقے سے کام کرنا ہے تو بہت سا تجربی مواد ان کے پاس مہیا ہونا چاہئے بیکن کے نزدیک یہ ایک نہایت خطرناک غلطی ہے کہ نتیجے پر پہنچنے کے لئے جلدی کی جائے اور بجائے اس کے رفتہ رفتہ درمیانی منزلوں سے ہوتے ہوئے منزل مقصود پر پہنچیں یک دم اڑ کر یا جست لگا کر قضایائے کلیہ قائم کئے جائیں۔ نفس انسانی کو اور پر لگانے کی بجائے اس کی پرواز کو روکنے کی ضرورت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ علم فطرت کے ذریعے سے جو کوئی بات ہمیں حاصل ہوئی ان سے انسانی زندگی کو پرمایہ بنایا جائے۔ علم قوت ہے کیونکہ جب ہمیں اشیا کی علتیں معلوم ہو جاتی ہیں تو ہم انھیں پیدا بھی کر سکتے ہیں۔ ایجادات اور میکانکی ہنر سے انسانوں نے رفتہ رفتہ اپنے آپ کو درجۂ وحشت سے بلند کیا ہے اور تہذیب کے درجے تک پہنچا یا ہے ان مصیبتوں کا علاج بھی اسی طرح ہو سکتا ہے جو ابھی تک انسانوں کی تکلیف کا باعث ہیں ہمارا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ فطرت پر زیادہ قدرت اسی جائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے ہمیں فطرت کی مطابقت کرنی پڑیگی لیکن بیکن کے ساتھ ناانصافی ہوگی اس کی طرف اس خیال کو منسوب کیا جائے کہ وہ سائنس کو محض اس کے عملی منافع کی خاطر لائق حصول سمجھتا تھا اس کے

نزدیک ماہیت اشیا کا تفکر ان تمام اسباب سے بالاتر ہے جو علم اشیا سے حاصل ہو سکتے ہیں روشنی میں اس لئے خوش رہتے ہیں کہ اس کی مدد سے ہم کام کر سکتے پڑھ سکتے اور ایک دوسرے کو دیکھ سکتے ہیں لیکن خود احساس نور اس کے تمام مفادات سے زیادہ دلکش ہے ؛

لیکن اس مقصد عظیم تک ہم اسی حالت میں پہنچ سکتے ہیں جب کہ ہم تمام تعصبات کو بالائے طاق رکھ دیں۔ خدا کی بادشاہت کی طرح سائنس کی انسانی بادشاہت میں بھی ہم اسی حالت میں داخل ہو سکتے ہیں جب ہم بچوں کی طرح سادہ معصوم ہو جائیں۔ تعصبات اور پہلے سے قائم کی ہوئی رائیں برطرف کر دینی چاہئیں۔ ہمیں پہلے سے اپنے خیالات فطرت میں نہیں ڈالنے چاہئیں بلکہ بعینہٖ جو کچھ وہ ہے اس کی توجیہ و تاویل کرنی چاہیے۔ چنانچہ بیکن نے غلط بیش خیالیوں کا ایک مکمل نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہی اس کا التباسات یا اَصنامِ نفس کا مشہور نظریہ ہے۔ ذہن کے اس تمام بت خانے کا قلع قمع کر کے اس کو ایک لوح سادہ بنانے کی ضرورت ہے جس پر اشیا اپنی صحیح فطرت کے نقوش ثبت کر سکیں۔ بیکن کے نزدیک اس قسم کے بت چار ہیں ؛

بعض وہ کہ انسان کی سرشت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کا وجود تمام نوع انسانی میں پایا جاتا ہے۔ اس میں یہ غلطی بھی شامل ہے کہ ہم اشیا کو اپنی نسبت اور مماثلت سے دیکھتے ہیں بجائے اس کے کہ کائنات کی نسبت اور مماثلت سے ان کو سمجھا جائے لیکن ہمارا طریق ادراک اور اسلوب تصور و فکر معیارِ اشیا نہیں ہو سکتا۔ ہم طبعاً اشیا میں اس سے زیادہ نظام اور باقاعدگی فرض کرنے پر مائل ہیں جتنی کہ حقیقت میں ان میں پائی جاتی ہے۔ ہم اشیا میں خود اپنے نفوس کی یکسانیت کے متوقع ہوتے ہیں اور جب ہم ایک رائے قائم کر لیتے ہیں تو اس کے مخالف امور کو نظر انداز کرنا چاہتے ہیں۔ ہم میں یہ بھی ایک میلان ہے کہ تجربے سے استدلال کرتے ہوئے سلبی مثالوں سے

چشم پوشی کرلیتے ہیں۔ جس چیز سے ہم یک بیک اور براہ راست متاثر ہوتے ہیں اسے ہم بہت اہم سمجھتے ہیں اور جو کچھ ہم سے بعید ہے وہی فطرت ہم اس کی طرف منسوب کر دیتے ہیں دوسری طرف فطرت میں بھی ہم کو اپنے نفوس کی بیتابی اور سعی پیہم نظر آتی ہے اس لئے ہم اس کی وسعت اور اس کے سلسلۂ علت و معلول کو غیر محدود تصور کرتے ہیں۔ یا ہم اس پر قناعت کر لیتے ہیں کہ مظاہر کی توجیہ کسی مقصد یا غایت سے کی جائے اس لئے علل غائیہ کو فرض کر لیتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ اس توجیہ کا منبع ہماری اپنی فطرت ہے نہ کہ کائنات کی فطرت۔ ایک مصدر التباس آخر میں یہ بھی ہے کہ ہمارے نتائج اکثر ہمارے احساسات اور جذبات اور بیم ورجا سے متعین ہوتے ہیں اور علم پر جذبات کا اثر اکثر غیر محسوس طریقے سے ہوتا ہے۔

دھوکوں کا ایک اور ماخذ افراد کی اپنی اپنی مخصوص فطرت ہے افلاطون کی ایک تمثیل کے حوالے سے بیکن ان التباسات کو اصنام غار کہتا ہے کیونکہ ہر فرد کی مخصوص شخصیت ایک غار کی طرح ہے جہاں سے وہ کائنات کو دیکھتا ہے اور نور فطرت کی کرنیں اس تک ایک خاص طریقے سے منعطف ہو کر پڑتی ہیں۔ یہ دھوکے پیدائشی میلان طبع تعلیم و تربیت میل جول اور مطالعہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ بعض لوگ ان کے اختلاف کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں اور بعض ان کی مشابہتوں کی طرف؛ بعض قدامت پسند ہوتے اور بعض جدت پسند، بعض اشیا کے عناصر کی تلاش کرتے ہیں اور بعض مرکب مظاہر یا حضر سے پرے نہیں جاتے ہو

لیکن بیکن کے نزدیک سب سے خراب دھوکے وہ ہیں جو فکر پر الفاظ کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں وہ انھیں اصنام بازاری کہتا ہے الفاظ عملی زندگی اور فہم عامہ کے مطابق بنائے جاتے ہیں اور ان کے ذریعے سے اشیا کے مابین جو حدود فاصل قائم ہوتے ہیں وہ اکثر زیادہ صحت سے سوچنے والوں کے لئے قابل تسلیم نہیں ہوتے۔ غیر موجود چیزوں کے لئے

الفاظ موجود ہیں اور تجربے کے حقیقی معروضات کے لئے الفاظ نہیں ملتے اس سے بہت سی لفظی بحثیں پیدا ہوتی ہیں۔

اصنام کی پہلی تین قسمیں تو انسان کی سرشت سے پیدا ہوتی ہیں لیکن چوتھی قسم یعنی اصنام ملعب یا تھیٹر کے بت ان نظریات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں جو تاریخی حیثیت سے لوگوں تک پہنچتے ہیں ہوسکتا ہے کہ یہ نظریات بڑی ذکاوت اور نکتہ رسی کا نتیجہ ہوں لیکن باوجود اس کے مقصد سے دور رہوں۔ جو شخص سیدھا راستہ اختیار کرتا ہے گو وہ بہت تیز رو نہ ہو لیکن وہ منزل مقصود پر یقیناً اور زودتر پہنچتا ہے بہ نسبت ایک نہایت تیز دوڑنے والے شخص کے جو راہ راست سے بھٹک گیا ہو۔ ایسا بھٹکا ہوا تیز رو جتنا اظہار کمال کریگا اتنا ہی مقصد سے دور تر ہوتا جائیگا۔ بیکن کے خیال میں تجربی طریقے سے جسے وہ پہلے زمانوں کی بلند پروازیوں کے مقابلے میں پیش کرتا ہے، ذکاوت اور ذہنی قوت کے لئے بہت تھوڑی جگہ باقی رہ جاتی ہے صحیح طریقے کی وجہ سے ذہنوں میں جو فرق ہے وہ مٹ جاتا ہے۔ اگر دائرہ ہاتھ سے کھینچنا ہو تو اشخاص کی فطری قابلیت کے فرق کی کچھ اہمیت ہوسکتی ہے لیکن پرکار کے استعمال سے یہ فرق باقی نہیں رہتا۔ اصنام کی اس چوتھی قسم کو دوسری قسم سے ممیز کرنا مشکل ہے کیونکہ شخصی خصوصیت کی آفرینش میں بھی بیکن مطالعۂ روایات اور استقناد کا ذکر کرتا ہے۔

بیکن کا نظریۂ اصنام فلسفۂ تنقید کا ایک جزو ہے۔ اس میں علم کے نفسی اور معروضی پہلو میں امتیاز کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یعنی کائنات میں فی نفسہ کیا پایا جاتا ہے اور ہمارا علم ہمیں اس کے متعلق کیا بتاتا ہے اسی قسم کی کوشش مونٹین کو زانس برونو گیلیلیو کی تحریرات میں بھی ملتی ہے۔ بدقسمتی سے بیکن کے نقطۂ نظر میں وہ مفکرانہ انداز نہیں پایا جاتا جو گیلیلیو میں خاص طور پر کوپرنیکی نظریہ کے اضافیت پر زور دینے کی وجہ سے، توجہ انگیز ہے بیکن کا میلان یہ ہے کہ تصور و ادراک کے طریقے جو

ہم غیر ارادی طور پر استعمال کرلیتے ہیں انھیں بالکل فریب دہ قرار دے یشلاً وہ اسے جو اس کا دھوکا سمجھتا تھا کہ اشیا ہمیں ویسی معلوم نہیں ہوتیں جیسی سائنس ہمیں بتاتی ہے۔ اس سے زیادہ اس نے کوئی گہری تحقیقات نہیں کی کہ ذہن کو ان دھوکوں سے پاک کرنا اور لوح سادہ بنانا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے ہماری عام انسانی فطرت اور مخصوص خلقی انفرادیت کی حالتیں اور صورتیں اگرہمیں معلوم بھی ہوں تو اپنے آپ کو ان سے آزاد کرنا ناممکن ہے۔ اس مقام پر بیکن تناقض میں مبتلا ہو جاتا ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسے یقین ہے کہ ایک مرتبہ جب مواد مرتب ہو جائے تو ذہن اسے غیر ارادی طور پر اپنے مخصوص ملکۂ باطنی سے قوانین میں منسلک کریگا لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ذہن نے اپنی فطرت کے مطابق مواد کو مرتب کیا تو اس مواد پر کچھ اضافہ ہوا یا نہیں اگر ہوا تو اس طرح اپنی طرف سے اضافہ کرنے کا ہمیں کیا حق حاصل ہے ہمارے پاس اس امر کی کیا ضمانت ہے کہ ہمارے ذہن کا ملکۂ باطنی اشیاء کی حقیقت کو کماہی بہ نسبت کائنات پیش کرتا ہے اور یہ علم ہمارے ذاتی اضافات سے ماوراء ہوتا ہے ہم کیسے یقین کر سکتے ہیں کہ ہم حقیقت میں کسی شے کو کائنات کی نسبت سے دیکھ رہے ہیں اور ہمارا اپنا زاویۂ نگاہ اس میں شامل نہیں۔ یہی مسئلہ ہے جس کو بعد کے نظریات علم نے حل کرنے کی کوشش کی بیکن کا نظریۂ اصنام ان سب کا پیش رو ہے۔ اور یہ نکتہ خاص طور پر دلچسپ ہے کہ کوپرنیکس برونو اور گیلیلیو نے جس بات کو اصول متعارفہ کی طرح بدیہی مان لیا تھا کہ فطرت ہمیشہ سادہ ترین راستہ اختیار کرتی ہے، شاید اس کا ماخذ محض ذہن انسانی ہو اور اس کا جواز ابھی تحقیق طلب ہو۔

مواد کی تنظیم میں جو طریقہ برتنا چاہیے وہ استقرا ہے۔ اس طریقے پر عرصۂ دراز سے عمل ہو رہا تھا لیکن اس کے عام استعمال میں بیکن کو ایک اساسی غلطی نظر آئی جسے وہ التباسات نوع میں شمار کرتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ لوگ انھیں مثالوں پر اکتفا کر لیتے ہیں جن میں ایک مظہر وقوع پذیر ہوتا

ہے اور اس مظہر کی ماہیت کو سمجھنے کے لئے انھیں کافی سمجھتے ہیں۔ بیکن اس قسم کے استقرا کو استقرا بہ طریق شمارِ سادہ کہتا ہے۔ وہ متقاضی ہے کہ ان کے ساتھ ساتھ سلبی مثالوں کا بھی امتحان کرنا چاہیئے یعنی جن میں وہ مظہر واقع نہیں ہوتا گو حالات ان شرائط کے مماثل ہیں جن میں وہ واقع ہوتا ہے۔ مزید برآں وہ یہ چاہتا ہے کہ جن حالات میں ایک مظہر گھٹتا بڑھتا ہے ان کا ایک تدریجی پیمانہ ہونا چاہیئے۔ اس طرزِ عمل سے ہم ایک مظہر کی ماہیت یا بالفاظ بیکن اس کی صورت کا ایک ہنگامی تصور قائم کر سکتے ہیں۔ 'صورت' سے بیکن وہ فطرت یا کیفیت مراد لیتا ہے جو کسی مظہر کے موجود ہونے پر موجود اور اس کے مفقود ہونے پر مفقود ہو جاتی ہے، اور اس مظہر کے گھٹنے بڑھنے کے ساتھ گھٹتی بڑھتی ہے ان شرائط کو برطرف کر لینے کے بعد جو ان تقاضوں کو پورا نہیں کرتیں ہمارے پاس 'صورت' باقی رہ جاتی ہے مثلاً موت کی ماہیت کی تحقیق میں ہمیں اس امر کو بالکل نظر انداز کر دینا چاہیے کہ وہ ڈوبنے سے واقع ہوئی یا جلنے سے یا تلوار سے یا مرگی سے یا دِق وغیرہ سے۔ اسی طرح جب ہم حرارت کی کیفیت کا مطالعہ کرنا چاہیں تو ہمیں اس کے خاص اندازِ پیدائش یا شئے گرم کی ترکیب سے قطع نظر کر کے دیکھنا چاہیئے ؛

بیکن پر اکثر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ اس کا استقرا محض اجتماع مواد ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ حالات کا جائزہ لینے اور کسی خاص سمت میں ان کے متعلق تحقیقات کر لینے کے لئے عارضی مفروضات کے قائم کرنے پر بہت زور دیتا ہے۔ واقعات کی پہلی توجیہ محض ایک کوشش اور آزمائش اور "کشیدِ اول" کی شرابِ نارسا ہوتی ہے اس قسم کی آزمائش کی ضرورت اس لئے ہے کہ بہ نسبت موادِ کے ہیولانی اجتماع کے غلطی کے واضح احساس سے صداقت تک پہنچنا زیادہ آسان ہے، بیکن کا یہ ایک نہایت مشہور مقولہ ہے۔ اس قسم کے ایک ہنگامی مفروضہ کے طور پر بیکن 'صورت' حرارت کی نسبت یہ قضیہ قائم کرتا ہے کہ حرارت حرکت ہے۔ ان عارضی

مفروضات کے قیام کے بعد وہ اپنا استقرائی طریقہ استعمال کرتا ہے اور یہ مفروضات اس کی رہنمائی کرتے ہیں اس کے بعد ہمیں مشاہدے یا تجربے سے ایسی مثالیں دریافت کرنی چاہئیں جو اس مفروضے پر روشنی ڈالنے اور زیادہ صحت سے اس کو ثابت کرنے کے لئے موزوں ہوں۔ بیکن اس قسم کی بہت سی مخصوص و منتخب مثالیں بیان کرتا ہے اس کی مثالوں میں سے کچھ اس قسم کی بھی ہیں جن میں کیفیت زیر بحث ایسے حالات میں ظاہر ہوتی ہے۔ جو دوسرے حالات سے جن میں وہ واقع ہوتی ہے کسی اور امر میں مشترک نہیں ہوتے، یا یہ کیفیت ظاہر نہیں ہوتی حالانکہ تمام ویسے حالات اور خواص موجود ہوتے ہیں جیسے اس کے ظاہر کرنے والی مثالوں میں موجود تھے۔ یہی طریقے ہیں جن کے لئے سٹورٹ مل نے بعد میں طریق موافقت اور طریق مخالفت کی اصطلاحیں قائم کیں Instantae viae "امثلۂ علے السبیل" میں بیکن وہ حالات اور تجربات بیان کرتا ہے۔ جن میں کوئی مظہر ابھی "برسرِ راہ" ہوتا ہے یعنی وجود میں آرہا ہوتا ہے اور اس حالت میں اس کی ماہیت نہایت آسانی سے معلوم ہو جاتی ہے "امثلۂ بے ترتیب و غیر مستقیم" میں وہ ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جن میں مختلف اور بے قاعدہ طور پر واقع ہونے کی وجہ سے کوئی مظہر براہ راست دریافت نہیں ہوتا بلکہ اِدھر اُدھر سے ہوتے ہوئے اس تک پہنچنا پڑتا ہے۔ اس قسم کے اختلافِ اشکال سے کسی شے کی اصل حقیقت زیادہ آسانی سے منکشف ہو جاتی ہے۔ اس سے ملتی جلتی مثالیں وہ ہیں جن میں کچھ خواص ایک صورت، اور کچھ دوسری صورت کی وجہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔

بیکن اس حقیقت کی طرف ایما کرتا ہے کہ طریق استقرا کی تکمیل کے لئے مشاہدات و تجربات کا ایک بڑا وسیع سلسلہ درکار ہے لیکن اس کی منطق جدید Novum Organum مخصوص و مناسب مثالوں کی مختلف قسموں کو شمار کرنے سے آگے نہیں بڑھتی۔

بیکن کا طریق استقرائی کا تفصیلی بیان اپنے زمانے کے لئے حقیقت میں ترقی کا ایک قدم تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طریق تحقیق کے اساسی نکتوں کو سمجھتا ہے۔ کمیتی تعین اور استخراج کو ادنے درجے پر رکھنے کی وجہ سے وہ جدید سائنس کے بانیوں کے مقابلے میں مدھم پڑ جاتا ہے اتفاقی تجربی سائنس اس وقت ممکن ہوئی جب مظاہر کی صحیح ناپ تول سے استخراج ریاضیہ کی بنا پڑی یہ صحیح ہے کہ اس کے طریق استقرائی میں کمیتی تعین کا بھی مقام ہے۔ امثلۂ کمیتی، اس کے امثلۂ مخصوصہ، کی ایک خاص قسم ہیں لیکن اس کو ان کی غیر معمولی اہمیت کا احساس نہیں تھا۔ اسی لئے اس نے استخراج کی تحقیر کی ہے نہایت عظیم الشان استخراجات ریاضیہ ہوتے ہیں۔ گو بیکن جیسا اکثر اس پر الزام لگایا جاتا ہے، استخراج کی اہمیت کو بالکل نظر انداز نہیں کرتا (گلبرٹ کے متعلق اس کا خیال اس کا ایک ثبوت ہے) تاہم اس میں شک نہیں کہ اس کے تجربی طریقے میں استخراج کو نہایت ادنیٰ درجہ حاصل ہے یہ حقیقت اس پر منکشف نہیں ہوئی کہ استقرائی نتیجے کی صحت کا حقیقی ثبوت استخراج ہی سے ملتا ہے ؎

بیکن استقرا کے طریقے سے اشیا کی ماہیت یا صورت، کا تعین کرنا چاہتا ہے لیکن اس قسم کی تعریف و تحدید جدید معنوں میں استقرا نہیں کہلاتی اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ایک مظہر کس طرح دوسرے مظہر پر منحصر ہے اس سے کوئی قانون نہیں بلکہ محض ایک تصور دستیاب ہوتا ہے جیسے فریس نے اپنی تاریخ فلسفہ میں بیان کیا ہے اسے تجریہ کہنا چاہئے نہ کہ استقرا۔ Fries خود بیکن نے اس امر میں افلاطون کو اپنے لئے نمونہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نفس انسانی کے اصنام اور نفس الٰہی کے تصورات میں فرق ہے اسے موخر الذکر کی تلاش ہے۔ وہی اشیا کی صُوَرِ مُدبِّرہ ہیں "صورت" ہی سے کسی شے کی تعریف ہوتی ہے اور صورت ہی حقیقت شے ہے وہ افلاطون کا مداح ہے کہ اس نے معلوم کر لیا کہ سائنس کا حقیقی مقصد صورت، کا انکشاف ہے۔ لیکن افلاطون نے ایک غلطی تو یہ کی کہ صُوَر، یا مُثُل کو اشیا

سے جدا قرار دیا حالانکہ وہ جزئی مظاہر ہی میں پائی جاتی ہیں اور دوسری یہ کہ صُوَرِ ملتفہ کو ان کے عناصر میں تحلیل نہیں کیا۔ بیکن کے نزدیک اشیا کی سادہ ترین اور ناقابل تحلیل صفات ہی کا دریافت کرنا مقصود ہے۔ رنگ، وزن، حل پذیری، وسعت وغیرہ ایسی ہی صفتیں ہیں۔

اس لحاظ سے بیکن کے تصورِ صورت کا رُخ قدیم اور مدرسی فلسفے کی طرف ہے لیکن اس کا مفہوم اس کے ہاں بہت مختلف ہے۔ بعض جگہوں پر وہ صورت سے کسی شے کی ماہیت کا تعین اور اس کی تعریف مراد نہیں لیتا بلکہ وہ قانون مراد لیتا ہے جس کے مطابق ایک مظہر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ کسی جگہ اس نے کہا ہے کہ "صُوَر سے اگر فعلیت یا حرکت کے قوانین مراد نہ لئے جائیں تو وہ نفسِ انسانی کی ایک وہمی آفرینش سے زیادہ نہیں" لہٰذا صورت حرارت وہی ہے جو مظہر حرارت کا قانون ہے۔ اس طرح سے وہ اپنی "صور" کو صُوَرِ قدیمہ سے ممیز کرنا چاہتا ہے کسی مظہر کے پیدا کرنے کے لئے ہمیں اس کے قانون کے جاننے کی ضرورت ہے لہٰذا نظری اور عملی دونو لحاظ سے قانون کا دریافت کرنا نہایت ضروری ہے جب بیکن "صورت" کو اشیا کے جوہر کا مظہر ان کی فطرت فاعلہ اور ان کی مخصوص صفات کا ماخذ کہتا ہے تو قانون کا یہی عملی پہلو اس کے مدنظر ہوتا ہے افلاطون بھی تصورات کو اصل علتیں سمجھتا ہے۔ بیکن کا "صورت" کو غیر شعوری طور پر کبھی شے کا جوہر کہنا اور کبھی اس کی آفرینش کا قانون اس کے نظریۂ اسلوب کے لئے خالی از اہمیت نہیں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ قدیم اور جدید فلسفہ کی حد فاصل پر کھڑا ہے افلاطون اور مدرسیین کی طرح وہ اس کا قائل ہے کہ بسیط فطرتوں، یا جوہروں کی کچھ تعداد موجود ہے جن کی ترکیب سے مختلف مظاہر پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اشیا کا معین قوانین کے ماتحت ہونا ایک ایسا مقدمہ ہے جو نہ اس نے قائم کیا ہے اور نہ اس کی تحقیق کی ہے۔

صورت کے تصور کے ان دو مفہومات کو بیکن اپنے اس پر زور

دعوے سے متحد کرتا ہے کہ اشیا کا جوہر ہمیں محض اسی طرح معلوم ہو سکتا ہے کہ ہم ان کے عمل آفرینش کا مطالعہ کریں اور جن کیفیات پر وہ مشتمل ہیں ان کے اندرونی رابطے پر غور کریں۔ لیکن یہ دونوں طریقے ہم کو حواس سے ماوریٰ لے جاتے ہیں کیونکہ فطرت میں تغیرات بتدریج واقع ہوتے ہیں اور ایک حالت سے دوسری حالت میں عبور اتنا ہلکا اور قلیل ہوتا ہے کہ حواس کے لئے اس کا ادراک ایسا ہی ناممکن ہے جیسا ان ذرات یا سالمات کا ادراک جو غالباً اشیا کے عناصر ہیں اور جن کے انداز ترکیب سے صفات یا صُور پیدا ہوتی ہیں جو ہمیں محسوس ہوتی ہیں اس لئے تحقیقات کا کام یہ ہے کہ وہ اس عمل پنہاں کو دریافت کرے جو ارتقا کے ان مختلف مدارج کا رابطۂ باطنی ہے ہمیں غیر مربوط اور وقتی طور پر مدرک ہوتے ہیں اور صفات حسیہ کی تہ میں جو نظام پنہاں ہے اُسے معلوم کرے۔ فطرت ہمارے حواس کی قابلیت سے بہت زیادہ لطیف ہے۔ وہ حرکت جو حرارت کا جوہر ہے ہمارے ادراک میں نہیں آسکتی یہ عمل پنہاں ہمیں محسوس نہیں ہو سکتا یہی کیفیت عضویہ کے ارتقا میں ہے عمل تغذیہ، غذا کے کھانے سے لیکر اس کے پوری طرح ہضم ہونے تک ہمارے لئے غیر محسوس ہے حرکت ارادی کا بھی یہی حال ہے تخیل کے ارتسام سے لیکر وجود کے مختلف اور مسلسل اثرات سے ہوتے ہوئے مفاصل کی حرکت تک تمام مدارج ہمارے ادراک سے باہر ہیں۔ اس مسئلے کا حل اور بھی دشوار ہو جاتا ہے اگر ہم ہر قدم پر یہ دریافت کرنا چاہیں کہ کیا ضائع ہوا ہے کیا اضافہ ہوا ہے اور کیا باقی ہے، بیکن کے لئے یہ امر یقینی ہے کہ مادے کی مجموعی مقدار نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔ یہ نظریہ کہ عمل مسلسل اور اس کے مختلف مدارج محض تبدیلی صُور ہیں اور کمیت مادہ میں ان سے نہ اضافہ ہوتا ہے نہ نقصان، بیکن کی نہایت شاندار پیش خیالیوں میں سے ہے اگرچہ وہ خود اپنے طریقے سے ہر قسم کی پیش خیالی کو خارج کر کے اس کی جگہ محقق توجیہ و تاویل رکھنا چاہتا تھا۔ اس نے تسلسل کا اصول قائم کیا جو بعد ازاں نہایت بارور ثابت ہوا۔ یہاں

میں لئے بغیر ارادی طور پر اس حقیقت کا اقبال کیا ہے کہ ہر توجیہ لازماً محض اصول کی بنا پر ہوتی ہے عمل مخفی و سلسل اور نظام مخفی کا نظریہ اس نے محض ادعائی طور پر قائم کیا ہے کیونکہ اس نے اس کی شہادت میں صرف چند جزئی مثالیں پیش کی ہیں ؛

بیکن کے عمل مخفی کے نظریے سے اگر ہم منطقی نتائج نکالنا چاہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بیکن کے 'صورت' کے دو مفہوم باہم متناقض ہیں پہلا مفہوم یعنی صورت جوہر سادہ ہے اور وہ صفت ہے جو شے کا جوہر ہے اس مفروضے کا مقتضی ہے کہ صفات مدرکہ اشیا کے جوہر میں پائی جاتی ہیں۔ دوسرا مفہوم یعنی صورت کا اشیا کے عمل آفرینش کے قانون کے مرادف ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اشیا ذرات سے مرکب ہیں اور نہایت باریک اور منفرداً غیر محسوس تغیرات کی پیداوار ہیں۔ صفات حسیہ کی نفسیت اس موخر الذکر مفہوم کے مطابق ہے (کیونکہ حرارت فی نفسہ ایک حرکت ہے) اور مقدم الذکر مفہوم کے مخالف ہے جہاں حرارت رنگ کی طرح ایک صورت سادہ کا نام ہے بیکن کا پہلا مفہوم ہمیں افلاطون اور مدرسیین کی طرف لے جاتا ہے اور دوسرا مفہوم دیمقراطیس کی طرف، اگرچہ یہ پوری طرح ذراتی نہیں۔ یہ بیکن کی ایک امتیازی خصوصیت کی وجہ سے ہے کہ مذکورۂ صدر اقتباس جس کا مضمون یہ ہے کہ صور محض تو ہم کی ایجادات یا اصنام نوع ہیں اگر صورت سے قانون مراد نہ لیں، دیمقراطیس کی مدح کے فوراً بعد ہی آتا ہے کہ اس نے بجائے تصورات مجردہ قائم کرنے کے فطرت کو اس کے بسیط عناصر میں تحلیل کرنے کی تاکید کی یہاں بھی بیکن کیفیت اور کمیت کے باہمی تعلق کو واضح نہیں کر سکتا۔ افلاطونی اور مدرسی مفروضات میں الجھے رہنے کی وجہ سے وہ اپنے عمل مسلسل کے مفہوم کو جس کے ذریعے سے اختلاف کیفیت اختلاف کمیت میں تحویل ہو جاتا ہے۔ غیر متناقض طور پر نتیجہ خیز نہ بنا سکا اس لحاظ سے بھی اس کا صفات حسیہ کی نفسیت کو تسلیم کرنا گیلیلیو کی طرح صاف اور واضح نہیں ؛

فلسفۂ اول، دینیات اور اخلاقیات۔

استقرائی طریقہ تمام علوم کے لئے صحیح ہے نہ صرف فطری بلکہ ذہنی علم اخلاقیات سیاسیات اور منطق کے لئے بھی۔ بیکن ہر جگہ علم کی مختلف اصناف کے باوجود اس کی وحدت پر بہت زور دیتا ہے۔ اسی لئے علم کی مختلف شاخیں اگر ایک دوسرے سے بالکل الگ رکھی جائیں تو سب بانجھ ہو جائیں۔ اگر ہم دریافت کریں کہ تمام علوم کی مشترک اساس کیا ہے تو اس کا جواب اس کی دو بڑی تصنیفوں میں مختلف ملتا ہے۔ منطق جدید میں فلسفۂ فطرت کو اُم العلوم قرار دیا ہے لیکن اپنی تصنیف ترقی علم میں وہ اُم العلوم کا معزز خطاب اس علم کو دیتا ہے جو تمام علوم کے مشترک اصول پر مشتمل ہو۔ اس علم اصولِ مشترکہ کو بیکن فلسفۂ اول کہتا ہے لیکن ابھی تک کوئی ایسا علم مرتب نہیں ہوا اگرچہ اس کی اہمیت سب سے زیادہ ہے کیونکہ اصول مشترکہ نظام وحدت فطرت کا شاہد ہوگا۔ بیکن ان اصول مشترکہ کی مفصلۂ ذیل مثالیں دیتا ہے غیر مساوی مقداروں پر مساوی مقداروں کے اضافے سے غیر مساوی مقداریں حاصل ہونگی، جو اشیا کسی تیسری شے کے مطابق ہیں وہ آپس میں بھی مطابق ہیں۔ فطرت اپنے آپ کو مقادیر اقل میں ظاہر کرتی ہے، ہر شے بدلتی ہے لیکن کوئی شے فنا نہیں ہوتی۔ ان میں سے بعض قضیوں کو بیکن اپنے نظریۂ اسلوب میں عادتاً استعمال کرتا ہے وہ ان کے ماخذ اور بنیاد پر مفصل بحث نہیں کرتا لیکن اس کی رائے میں یہ اصول خود استقرا کا ثمر ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہاں اس کا استدلال چکر میں آجاتا ہے کیونکہ ایک طرف تو وہ ان اصول کو طریق استقرائی کے اساسی مفروضات قرار دیتا ہے اور دوسری طرف وہ خود ان کو استقرا کا نتیجہ خیال کرتا ہے۔ یہ استدلال دوری خالص تجربیت کی تمام صورتوں میں ناگزیر ہوتا ہے۔ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ بیکن اس بات کو لازمی سمجھتا ہے

کہ ذہن بالکل لوحِ سادہ ہو جائے پیشتر اس کے کہ صحیح علم کا آغاز ہو؛
اصولِ اولیہ کو استقرا کے ذریعے سے قائم کرلے پر اس نے اپنے
"فلسفۂ اولیٰ" میں بحث نہیں کی بلکہ ایک بالکل مختلف ضمن میں یعنی دینیات
اور فلسفہ کے درمیان حدِ فاصل قائم کرتے ہوئے اس کو بیان کیا ہے۔
بیکن کہتا ہے کہ ہرگز کبھی دینیات اور فلسفے میں خلط مبحث نہیں کرنا چاہئے
اس سے فلسفۂ وہم یافتہ ہو جاتا ہے اور مذہب ملحدانہ۔ ان دونوں کے
ماخذ جدا جدا ہیں فلسفہ ادراکِ حسی سے شروع ہوتا ہے اور دینیات
کی بنا وحی والہام ہے۔ سائنس میں نفس انسانی جو اس کے زیرِ اثر ہوتا ہے
اور ایمان میں ایک دوسرے نفس برتر کے زیرِ اثر۔ اسی لئے ایمان سائنس
سے اشرف ہے اور کوئی سرِ الٰہی جتنا برتر از گمان ویقین ہو اتنا ہی اس کا
ماننا خدا کے سامنے اظہارِ نیاز ہے اور اتنا ہی زیادہ شاندار ایمان کا غلبہ
جب ہم ایک مرتبہ دین کے اصولوں کو تسلیم کرلیں تو ان سے ہم اسی طرح
منطقی نتائج اخذ کرسکتے ہیں جس طرح ہم فلسفے میں اصولِ اولیہ سے اخذ کرتے
ہیں لیکن ان دونوں میں بڑا اہم فرق یہ ہے کہ فلسفے میں دیگر تمام قضایا کی
طرح ان اصولوں کا بھی استقرا سے گہرا تنقیدی امتحان کیا جاتا ہے
لیکن مذہب میں ان کی الٰہی سند کی وجہ سے اصولِ اولیہ کو ہاتھ نہیں
لگا سکتے جس طرح شطرنج کے اساسی قوانین معرضِ بحث میں نہیں آسکتے
لیکن بیکن کہتا ہے کہ اس بات پر گہری طرح غور کرنا کہ کہاں تک خود مذہب
کے اندر عقل کا اطلاق ہوسکتا ہے اور اس مسئلے پر بحث کرنا کہ کہاں تک مذہبی
اعتقادات میں وحدت واتفاق لازمی ہے، بہت پسندیدہ امر ہے؛
بیکن کا خیال ہے کہ دینیاتِ محکمہ ومسندا ولہ کے علاوہ جو مفصلہ
بالا بحث میں اس کے مدِنظر تھی فطری دینیات بھی ایک حد تک ممکن ہے
اس سے یہ کام لیا جاسکتا ہے کہ وہ دہریت کی تردید کرے اور ایک
علتِ اولیٰ کو ماننے کی ضرورت ثابت کرے۔ جب ہم ثانوی یعنی فطری
علتیں دریافت کرنا شروع کرتے ہیں تو ہم اکثر ان سے اس درجہ مغلوب

ہو جاتے ہیں کہ علت اولے کے وجود کو لازمی نہیں سمجھتے۔ لیکن بعد ہم دیکھتے ہیں کہ علتوں کا باہمی ربط محکم ہی اس امر کی شہادت ہے کہ ایک خدا موجود ہے۔ اس کے ساتھ ایک اور امر بھی قابل لحاظ ہے کہ نظری فلسفے کو اگرعلل غائیہ کی ضرورت نہ بھی ہو کیونکہ انسانی محرکات سے فطرت کی توجیہ کرنا سائنس کی تحقیر ہے) تو بھی از روئے دین ہم علل غائیہ پر اعتقاد رکھنے کے مجاز ہیں اور وہ فطرت کے اس عمل مسلسل کے ساتھ متحد ہو سکتے ہیں جس کا انکشاف فلسفۂ فطرت کا خاص فریضہ ہے۔ علتِ غائی عیسائی راہبہ کی طرح ہے کہ فلسفے میں تو وہ بانجھ ہے لیکن دین میں اہمیت رکھتی ہے ؎

اپنے مضامین میں بیکن انکارِ خدا اور توہم پرستی کے باہمی تعلق پر غور کرتا ہے۔ یہاں بھی وہ کہتا ہے کہ اگرچہ تھوڑی سی تحقیق سے انسان دہریہ ہو جاتا ہے لیکن گہری تحقیق پھر اقرارِ خدا کی طرف واپس لے آتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انکارِ خدا کے بڑے وجوہ یہ ہیں "مذہب کی تفریق، مذہب پیشہ لوگوں کی بدنامی دنیا داروں میں تضحیک امورِ مقدسہ کا رواج، علمی زمانے خصوصاً جن میں امن اور فارغ البالی بھی نصیب ہو کیونکہ تکلیف اور مصیبت سے دل مذہب کے لئے اثر پذیر ہو جاتے ہیں) دہریت سے انسان ذلیل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی روحانی فطرت کو امداد اور سہارے کی ضرورت ہے تاکہ اس کی جسمانی فطرت اس کو بہیمیت کے قعرِ ذلت میں نہ جا گرائے۔ انسان ایک اعلےٰ ہستی کے تعلق سے اسی طرح شریف ہو جاتا ہے جس طرح کتا انسان کے تعلق سے۔ لیکن توہم پرستی دہریت سے بدتر ہے خدا کی نسبت بے اعتقادی ایسے اعتقاد کی نسبت بہتر ہے جو خدا کو ذلیل کرے اور اس کے شایانِ شان نہ ہو۔ پہلی حالت تو محض بے اعتقادی ہے اور دوسری خدا کی تذلیل و تحقیر۔ توہم پرستی، بے اعتقادی کی نسبت زود تر بداخلاقیاں پیدا کرتی ہے۔ توہم پرستی مملکت کے لئے بھی خطرناک ہے کیونکہ اس سے ایسی قوتیں پیدا ہو سکتی ہیں جو مملکت کی قوت سے بڑھ کر ہوں اس حالت میں عقلمند مجبور ہو جاتے ہیں کہ احمقوں کی پیروی کریں۔ توہم پرستی زیادہ تر

غیر مہذب زبانوں میں پیدا ہوتی ہے"۔

بیکن کی ایمان اور علم کی تعلیمات میں جو دو رنگی پائی جاتی ہے اور جس میں صاف طور پر رفع داد کا رنگ پایا جاتا ہے، وہ اس کی نفسیات اور اخلاقیات میں بھی نمایاں ہے جانوروں کی طرح انسان کی حسی روح بھی مادی ہے وہ ایک لطیف نفس گرم ہے جو دماغ سے صادر ہوکر اعصاب میں ساری ہوتا ہے اور خون سے پرورش پاتا ہے۔ اس امر میں بیکن ٹلیسیو سے متفق ہے لیکن وہ اس کا کوئی ثبوت نہیں دے سکتا کہ یہ لطیف ہوا کثیف اور سخت جسم کو کس طرح متحرک کر سکتی ہے وہ اس امر میں بھی ٹلیسیو سے اتفاق کرتا ہے کہ ہر شے میں ارتسامات کے لئے اثر پذیری ہے جسے وہ احساس کی بجائے ادراک کہنا قابل ترجیح سمجھتا ہے وہ کہتا ہے کہ اس کے متعلق اور گہری تحقیقات ہونی چاہئے کہ ارتسامات سے عام اثر پذیری احساس میں کیسے عبور کر جاتی ہے اور غیر شعوری نفسی زندگی شعوری کیسے ہو جاتی ہے۔ حسی اور مادی روح کے علاوہ بیکن، ٹلیسیو کی طرح ایک خالص روحانی روح کو بھی تسلیم کرتا ہے جو خدا نے انسان میں ڈالی ہے لیکن صرف مذہب نہ کہ فلسفہ ہمیں اس کے متعلق تعلیم دے سکتا ہے۔ بیکن حیات نفسی کے مظاہر کے اس خالص نفسیاتی مشاہدے سے بیگانہ تھا جو مادیت اور روحیت دونوں سے آزاد ہے اس لحاظ سے، بیکن کا درجہ ڈیکارٹ تو ایک طرف ساتھ اور کمپانلا سے بھی ادنیٰ ہے وہ ایک جگہ ضمناً کہتا ہے کہ ہمیں فطرت کا علم براہ راست ہوتا ہے اور خدا کے متعلق ہمارے نور علم کی کرنیں دنیا کے حجاب واسطے سے منعطف ہو جاتی ہیں اور انسان اپنے آپ کو خود اپنے نور منعکس سے جانتا ہے کیونکہ اس میں وہ خود ہی اپنا معروض ہے"۔

اخلاقیات میں بیکن نمونہ یا مثال کے نظریہ کو ان نمونوں تک پہنچنے کے ذرائع کے نظریے سے الگ رکھتا ہے۔ موخر الذکر سے لوگ زیادہ تر اسکی وجہ سے غفلت برتتے رہے ہیں جن وجوہ سے علوم عام طور پر

ناقص رہے ہیں لوگ نصب العین کے متعلق تخیل ورزی سے زیادہ لطف اٹھاتے رہے ہیں بہ نسبت اس کے کہ محنت و استقلال سے نصب العین کے تحقق کے ذرائع پر غور کریں نصب العین یا اسوۂ حسنہ کا مقام مذہب ہے نہ کہ فلسفہ کیونکہ اس کا ذریعہ وحی الٰہی ہے۔ اسوۂ حسنہ کے فلسفیانہ نظریے کی تشریح ہم اچھی طرح تشریح کر چکے ہیں۔ لیکن بیکن کو اخلاقیات کے اصلی ماخذ کی تلاش میں کچھ حاصل نہیں ہوتا وہ اخلاقیات کے نفسیاتی ارتقا کے نظریے کا طالب ہے، اس نظریئے کا خاکہ اس نے خود پیش کیا ہے۔ ہر شے کی فطرت میں دو قسم کی تحریک پائی جاتی ہے ایک ادعائے خودی سے عمل کرنا اور دوسری اپنے آپ کو ایک بڑے کل کا جزو سمجھکر عمل کرنا۔ پہلی کا مقصد فرد کی بھلائی ہے اور دوسری کا خیر عامہ۔ یہ قدما کی غلطی تھی کہ وہ خیر فرد پر بہت زور دیتے تھے اور علم و تفکر کی زندگی کو اعلیٰ ترین سمجھتے تھے، کیونکہ عمل اس سے بلند تر ہے اس زندگی میں ہمارا یہ فرض نہیں کہ ہم محض تماشائی ہوں۔ بیکن سیاسیات پر بحث کرنا نہیں چاہتا یہ بحث جس تصنیف De Angmentis Scien کا جزو ہوسکتی تھی وہ بادشاہ جیمز اول کے نام سے معنون تھی، سیاست کے ایسے استاد کے سامنے بیکن کے لئے خاموشی ہی مناسب تھی!

ہم یہاں آخر میں بیکن کو پھر بحیثیت ایک درباری کے دیکھتے ہیں اس کا اس زندگی کو اختیار کرنا اس کے لئے ویسی ہی بدقسمتی تھی جیسی برونو کا خانقاہ میں داخل ہونا۔ بایں ہمہ بیکن ان خیالات کے اظہار میں کامیاب ہوا جنھوں نے نئی راہ تحقیق کو روشن کیا اور جو اس فلسفیانہ تحقیق کا پیش خیمہ تھے جس نے اس کے وطن کو دورِ حاضر کے ذہنی ارتقا کی تاریخ میں معزز و ممتاز بنایا ہو

کتاب سوم

نظاماتِ عظیمہ

تمہید

نئے خیالات اور انکشافات کے دور کے بعد اس ثروتِ افکار و حقائق کی تنظیم و ترتیب اور انھیں مختصر استوار اور اساسی تصورات میں تحویل کرنے کا زمانہ آیا۔ ان مساعی کی تہ میں یہ یقین راسخ موجود تھا کہ علم کی صحیح بنیاد دریافت ہو چکی ہے اب تحلیل کی بجائے ترکیب شروع ہوئی۔ فکر کے لئے اس کی بڑی اہمیت تھی کہ اب یہ واضح کرنا ممکن ہو گیا کہ نشاۃ جدید اور جدید سائنس نے جو نقاطِ نظر پیدا کئے ہیں ان کے اندر کیا مضمر و متضمن ہے یہ تعبیرات ایسے ادعائی تیقن سے قائم کی گئیں جس سے پہلے زمانے کی عقول آشنا نہیں تھیں جنھوں نے کبھی انفرادی اصولوں اور ان کی دلالتوں کا صحیح اندازہ نہیں کیا تھا جو باتیں پہلے انسانی ذہنوں میں کم و بیش دھندلے طور پر موجود تھیں وہ اب واضح شعور سے صورت پذیر ہو گئیں۔ ان اصولوں کی بنا پر ایسے نظامات تعمیر کئے گئے جن میں سے ہر ایک کو قدیم مدرسیتی نظام کو بالآخر فنا کر دینے اور اس کے نعم البدل ہونے کا دعویٰ تھا۔ لیکن علم کے منتہائے مطلق تک پہنچنے اور کسی ایک اصول سے فکر کو ساکن و ساکت

کر دینے کی کوشش خود مدرسیت کی میراث تھی نئی تعمیروں کو وہ اتنا ہی اونچا اٹھانا چاہتے تھے جتنی کہ وہ تعمیریں تھیں جنھیں وہ گرا چکے تھے اپنے تمام صحیح قرار دئے ہوئے تصورات کو ترکیب دینے کا فطری جذبہ، جو نفس انسانی میں کم و بیش ہر وقت موجود ہوتا ہے، یہاں اس شدت اور جدت کے ساتھ ظاہر ہوا جس کی مثال فلسفۂ جدید کے کسی اور دور میں نہیں ملتی مزید برآں مسائل کو اس تازگی اور صفائی سے بیان کیا گیا کہ نہ اس سے پہلے فلسفے میں اس کی نظیر پائی جاتی ہے نہ اس کے بعد۔ ان کا کام یہ تھا کہ ان تمام خیالات کو جواب عقول کو غیر متنازع معلوم ہوتے تھے جدید نظام کائنات اور جدید سائنس کے تار و پود میں بن دیا جائے۔ اس طرح سے مسئلۂ وجود سامنے آیا۔ اس سے پہلے پرو ٹو جدید نظام کائنات کے نقطۂ نظر سے اس پر بحث کر چکا تھا لیکن اس کے بعد فطرت کی جدید میکانکی توجیہ پیدا ہوئی اور اس کی وجہ سے فکر کے لئے طبیعی اور ذہنی مظاہر کے باہمی تعلق کا ایک بڑا مشکل مسئلہ حل طلب ہو گیا تھا۔ اس تعلق کی نسبت ممکن مفروضات میں سے جو نہایت اہم تھے وہ ایسی صفائی اور قوت کے ساتھ پیش کئے گئے کہ ان مساعی فکر میں ایک بہائے لازوال پیدا ہو گئی اس مسئلے کے ساتھ اور مسائل بھی وابستہ ہو گئے۔ کچھ عرصے تک خدا اور کائنات کے تعلق کا مسئلہ پیش پیش رہا اور پھر وحدت و کثرت کا مسئلہ اس کے ساتھ ٹانکا گیا۔ آخر کار یہ سوال نہایت اہم ہو گیا کہ کہاں تک فطرت کی میکانکی توجیہ کے ساتھ مقصدیت کا تصور کچھ حقیقی معنی رکھ سکتا ہے؛

مسئلۂ وجود نے مسائل علم و تفہیم کو پس پشت ڈالے رکھا اگرچہ یہ مسائل متواتر اور کم و بیش مسلم طور پر، تحقیق کو مخصوص راہوں پر چلاتے رہے۔ ڈیکارٹ میں جس کا نام نظاموں کی فہرست میں سب سے پہلے ہے، تحلیل کے ذریعے سے ترکیب تک پہنچنے کی کوشش، انداز بیان میں بھی ظاہر ہے۔ ہابس اور سپائنوزا میں تحلیل ترکیب کے مقابلے میں مات ہو گئی ہے۔ لائبنز Leibniz میں پھر میلان تحلیل نمودار ہوتا ہے اور یہ عبور ہے اس غیر معمولی اہمیت کی جانب جو اٹھارھویں صدی میں مسائل علم و تفہیم نے اختیار کی۔ سترھویں صدی کی عام

تاریخ تہذیب کے خد و خال اس معین نظامی میلان کے مماثل ہیں جو اس عہد کے فلسفے میں جاری و ساری ہے سیاسیات کلیسا اور فلسفہ، سب میں وہی اساسی میلان موجود ہے۔ یہ مملکت کے اقتدار مطلق کا زمانہ ہے۔ مملکت کلیسا کی ولایت و ہدایت سے آزاد ہوگئی ہے اور اب خود افراد سے اور چھوٹی جماعتوں سے غیر مشروط اطاعت کی طالب ہے اقتدار کلی کا اصول اپنی انتہائی صورت میں ان دو مفکرین میں پایا جاتا ہے جو اس تعمیری تحریک کے نقطۂ کمال پر تھے۔ نشاۃ جدیدہ اور اصلاح کلیسا کے طوفانوں کے بعد افراد اب سکون اور یقین کے متمنی تھے بہت سے لوگ تفکر اور تصوف کی طرف کھنچ آئے۔ سکون طبع کا میلان ظاہر ہونے لگا۔ نظامات فلسفہ میں ان میلانات نے نئے خیالات اور انکشافات کی مفکرانہ تعبیر میں تسکین حاصل کی۔ ان تجربوں کی اہمیت یہ ہے کہ ان سے معلوم ہو سکتا ہے کہ فکر کی مختلف اہم راہوں کی رسائی کہاں تک ہے ؎

باب اول

رینے ڈیکارٹ

سوانح حیات اور خصوصیات

یہ شخص جو فلسفۂ جدید کا بانی ہے ۳۱ مارچ ۱۵۹۶ء میں تورین کے ایک باحیثیت خاندان میں پیدا ہوا اس نازک اندام بچے سے اوائل عمر ہی میں غیر معمولی قابلیتیں ظاہر ہونے لگیں اس کا باپ اکثر سوالات پوچھتے رہنے کی وجہ سے اسے (فیلسوف) کے لقب سے پکارا کرتا تھا۔ اچھی طرح تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے اسے لافلیش La Fliche کے جیسوٹ کالج میں بھیجا گیا اسی زمانے میں ہنری چہارم نے جس کی بنا ڈالی تھی بعد کے زمانے میں وہ اپنے جیسوٹ استادوں کو ہمیشہ شکر و احسان سے یاد کرتا تھا اور اسے اس امر کا بڑا صدمہ تھا کہ جیسوٹ فرقے کے لوگ اسکے فلسفے کے مخالف تھے لافلیش میں اس نے مدرسی نظام کے مطابق طبیعیات اور فلسفے کی تعلیم حاصل کی لیکن زیادہ تر ریاضیات ہی میں منہمک رہا معلوم ہوتا ہے کہ شروع ہی سے وہ ان خیالات میں مصروف تھا جو اس کے ہندسی اکتشاف عظیم کا باعث ہوئے یعنی جیومٹری پر جبر و مقابلہ کا اطلاق کرکے اس نے تحلیلی جیومٹری کی بنا ڈالی۔ اس نے خود اپنی دور آفریں تصنیف Discours de la Methode (مقالہ فی الاسلوب) میں جو اس کے فلسفے کی آفرینش کی تاریخ بھی ہے۔ عہد شباب

میں اپنے ارتقائے فکر کو بیان کیا ہے۔

باوجود ان سب علوم کے جو اس نے حاصل کئے تھے مدرسہ چھوڑنے پر وہ نہایت غیر مطمئن تھا وہ بہت سے امور سے واقف ہوگیا تھا بہت سے لطیف خیالات اس نے حاصل کئے تھے لیکن ریاضی کے سخت اور مولد طریقے کا خاص طور پر مداح تھا۔ باوجود اس کے یہ تمام امور و افکار اسے غیر مربوط اور ریاضی دماغ کا ایک شغل بیکار معلوم ہوئی تھی تمام مطالعہ کو چھوڑ چھاڑ کر اس نے اپنے آپ کو پیرس کی زندگی کے گرداب میں ڈال دیا لیکن اپنی علمی دلچسپیوں کو وہ پوری طرح ترک نہ کرسکا۔ اس کے کاغذات میں ایک رسالہ ٹیانوٹ کے فن پر بھی ملا جو اسی زمانے کا لکھا ہوا ہے لیکن وہ بہت جلد اس بے علمی کی زندگی سے تنگ آگیا اور ریک بیک دوستوں کو چھوڑ چھاڑ کر شہر کے ایک سنسان حصے میں جہاں اطمینانِ قلب سے مطالعہ ہوسکے، کنارہ کش ہوگیا۔

تفکر اور مطالعہ کی زندگی بسر کرنے کے لئے گوشہ نشینی کا شوق اس میں روز بروز زیادہ ہوتا گیا۔ اس کا مقولہ تھا، "خوش ہے وہ شخص جو تنہائی میں رہتا ہے"۔ دو سال کے بعد اس کے دوستوں کو اس کا پتہ چل گیا جو اسے اس تنہائی سے نکال کر لے گئے اس لئے اب دنیا کے صحیفۂ کبریٰ کے مطالعہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ شاید عملی زندگی لئے جس میں ہر قسم کے خیالات کا امتحان ہوجاتا ہے انسانوں کو ایسے حقائق سے آشنا کیا ہے جن تک کبھی عالمانہ تفکر کی رسائی نہ ہوتی علاوہ ازیں وہ اتفاقات زمانہ میں اپنی آزمائش کرنا چاہتا تھا اس لئے مورس آف اورنج (Maurice of Orange) کے ماتحت بطور ایک رضاکار کے فوجی خدمت اختیار کرلی۔ اپنے اخراجات وہ خود برداشت کرتا تھا اور اس حالت میں بھی سکون کے جو لمحے اسے نصیب ہوتے تھے انھیں مطالعہ میں خصوصاً ریاضیات میں بسر کرتا تھا۔ ہالینڈ سے وہ جرمنی چلا گیا جو بہت جلد تیس سالہ جنگ میں شریک ہونے والی تھی۔ بویریا کا ایلکٹر، بوہیمیا والوں کی بغاوت کو فرد کرنے کے لئے جو فوج بھرتی کررہا تھا، ڈیکارٹ اس میں شریک ہوگیا۔

جب (۲۰-۱۶۱۹ء) میں وہ موسم سرما میں دریائے ڈینیوب کے کنارے نوبرگ Neuburg میں مقیم تھا تو اس نے یک بیک ایک ذہنی انقلاب محسوس کیا جس میں وہ عام طریقۂ فکر اس پر منکشف ہوا جو بعد ازاں فلسفہ اور ریاضی دونوں میں اس کے لئے چراغ ہدایت بنا۔ اپنے اس زمانے کی یادداشت میں جو اس نے چھوڑی ہے وہ اپنے اس فکر غالب کی پیدائش کی تاریخ کا بھی تعین کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "۱۰ نومبر ۱۶۱۹ء کو جب میں جوش طبیعت سے لبریز تھا میں نے ایک عجیب و غریب سائنس کی اساس دریافت کی"۔ وہ اپنے کمرے میں بند ہوگیا اور ایسے خیالات میں مستغرق رہا جو اسے عام نظریۂ اسلوب کی طرف لے گئے۔

اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح مختلف آدمیوں کا اپنی اپنی رائے سے کیا ہوا ایک مشترک کام، عام طور پر بہ نسبت اس کام کے زیادہ ناقص ہوتا ہے جسے ایک فرد نے پائے تکمیل تک پہنچایا ہو اسی طرح اپنا ناقص علم ہم نے بہت سے مختلف معلموں سے حاصل کیا ہے جن میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے خیالات کی ہمیں تعلیم دی مختلف جبلتوں اور جذبوں نے ہمیں متاثر کیا اور عالموں اور عاملوں کے متنوع اور متناقض فیصلے ہمارے نقص علم کا باعث ہوئے۔ اگر ہم اس نقص سے نجات حاصل کرنا چاہیں تو ہمیں تمام روایات سے قطع نظر کرکے پھر ابتدا سے شروع کرنا چاہئے اور ایک بنیاد پر اپنی تعمیر رفتہ رفتہ خشت بخشت پھر بلند کرنی چاہئے صحیح طریقہ یہی ہے کہ صرف اسی بات کو تسلیم کیا جائے جو صاف اور بدیہی ہو۔ ہر ایک مشکل مسئلے کے عناصر کو الگ الگ کرنا چاہئے اور سادہ ترین و سہل ترین بنیاد سے شروع کرکے آہستہ آہستہ نہایت پیچیدہ سوالوں تک پہنچنا چاہئے۔ یہی وہ عام تحلیلی طریقہ تھا جو اس کے ذہن پر منکشف ہوا۔ ریاضیات میں اس طریقے نے اس کے دل میں ایک ایسی سائنس کا تصور پیدا کیا جو ریاضی کی ہر شاخ سے وسیع تر ہو اس لئے کہ اس میں عام اضافتوں اور اور نسبتوں سے بحث ہو خواہ وہ اشکال کے مابین ہوں اور خواہ اعداد

یا دیگر اشیا کے مابین۔ اجسام و مقادیر یا مظالف کا یہ ایک عام نظریہ ہے، ہندسہ تحلیلی جس کا ایک مخصوص اطلاق ہے۔ ان خیالات میں کثرتِ انہماک کی وجہ سے اس کے ذہن پر ایسا زور پڑا کہ اس کو پریشان اور وحشتناک خواب آنے لگے دوسرے روز اس نے حضرت مریم کی جناب میں یہ منت مانی کہ اگر ان افکار اور مشکلات میں وہ اس کی مدد کریں تو وہ لورٹو Loretto کی زیارت کے لئے سفر کریگا وہ اس منت کے پورا کرنے کا انتظار کرتا رہا۔ یہاں تک کہ اسکو اس کے لئے مناسب موقع ملا۔ زیارت کی منت فلسفۂ جدید کی ایک عجیب تمہید ہے جس طرح ہربرٹ آف چربری کو کچھ سال بعد ایک فوق الفطرت آواز سے اپنے فطری مذہب کے جواز کا فتوے ملا ڈیکارٹ کے نزدیک ابھی اس فلسفے کی تکمیل کا وقت نہیں تھا۔ پراگ کی فتح میں مدد دینے اور ہنگری کی مہم میں شریک ہونے کے بعد وہ فرانس واپس آیا اور جو جائداد اسے ورثے میں مل تھی اس پر قابض ہوا اس کے خاندان کی خواہش تھی کہ وہ شادی کرے اور کسی سرکاری عہدے پر قائم ہو جائے لیکن اس کے ذاتی میلانات اس سمت میں نہیں تھے۔ اس لئے علم کے لئے زندگی وقف کرنے کا مصمم ارادہ کر لیا اور بے خلل علمی انہماک کی خاطر سنہ ۱۶۲۹ء میں ہالینڈ چلا گیا۔ اس سے پہلے اپنے فلسفیانہ خیالات خصوصاً اسلوبِ فکر کے متعلق اپنے نظریات کی تشریح کے لئے پیرس کے ادبی حلقوں میں اسے بہت سے مواقع مل چکے تھے۔ دو قابل قدر ناتمام رسالے جو اس کی وفات کے بہت عرصہ بعد شائع ہوئے "قواعد برائے ہدایتِ ذہن" اور "نورِ فطرت سے صداقت کی تحقیق" یقیناً اسی زمانے کے لکھے ہوئے ہیں یہ دونوں رسالے اسلوب تحلیلی کے بیان کی وجہ سے اہم ہیں۔ ہالینڈ میں اپنے ابتدائی قیام میں وہ ان تخیلات میں مصروف تھا جن کو بعد میں اس نے اپنے "تاملات" (Meditationes) میں تفصیل سے بیان کیا۔ یہیں پر اس نے اپنی دینیات اور نفسیات کی بنا ڈالی اور ایک ایسا طریقہ دریافت کیا جو اس کو تشکیک میں سے لیجاتا ہوا ایک منظم مربوط فلسفیانہ علم

کے نقطۂ آغاز تک لے گیا ہو

ڈیکارٹ کے ہالینڈ میں سکونت اختیار کر لینے کی وجہ یقیناً صرف یہی نہ تھی کہ وہ سکون واطمینان چاہتا تھا یا بقول خود سٹنڈی آب وہوا میں اس کے لئے بہتر تفلسف ممکن تھا اس کے ساتھ ایک اور وجہ یہ بھی تھی کہ اس سرزمین میں وہ زیادہ آزادی سے علمی تحقیقات کر سکتا تھا۔ رجعت واستبداد کی وہ تحریک جس نے برونو کو زندہ جلایا اور گیلیلیو کو محکمۂ احتساب کے عذاب الیم میں مبتلا کیا، فرانس تک آپہنچی تھی۔ جب ۱۶۲۴ء میں پیرس میں ایک عام مناظرے میں ایک نوجوان محقق نے ارسطو کی طبیعیات کے خلاف نظریۂ ذرات کی حمایت کرنی چاہی تو شعبۂ دینیات نے اس تعلیم کو ملحدانہ قرار دیا کیونکہ اس سے عشائے ربانی کے کیتھولک عقیدے کی تردید ہوتی ہے عین آخری وقت میں جب کہ تقریباً ایک ہزار سامعین جمع ہو چکے تھے، اس مناظرے کی مخالفت کر دی گئی مصنف گرفتار اور شہر بدر ہو گیا اور ۴ ستمبر ۱۶۲۴ء کو پارلیمنٹ نے حکم صادر کیا کہ کوئی شخص ایسے اصولوں کا اظہار نہ کرے جو قدیم اور مسلم مصنفین کے خلاف ہوں اور سوائے ان بحثوں کے جن کی اجازت شعبۂ دینیات نے دی ہو، کوئی مناظرہ قائم نہ کیا جائے۔ اس حکم کے بعد پیرس کی ہوا ایک فیلسوف کے لئے یقیناً نہایت متعفن ہو گئی ہوگی۔ ہالینڈ کی فضا میں وہ زیادہ حریت کا متوقع ہو سکتا تھا۔ مذکورۂ بالا خالص فلسفیانہ تفکرات کے علاوہ ڈیکارٹ اپنی اس نئی خلوت میں فلسفۂ فطرت کے مطالعہ میں مصروف رہا اور یہاں اس نے ایک تصنیف کو مکمل کیا جس کا نام وہ Lemonde 'کائنات' رکھنا چاہتا تھا اور جس میں وہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ کائنات کا ارتقا خالص میکانکی قوانین سے ہوا ہے۔ اس نے یہ تصور کیا کہ خدا نے اول مادہ کو ہیولانی حیثیت میں پیدا کیا اور بعد میں اس کو انھیں قوانین کے مطابق مرتب کیا جن کے مطابق وہ اب بھی اس کو چلا رہا ہے اس طرح سے وہ تکوین عن العدم کے اعتقاد کو اس خیال کے مطابق کرنا چاہتا تھا کہ کائنات کا ارتقا فطری اور قابل ثبوت قوانین کے مطابق ہوا ہے کائنات پر

موخر الذکر خیال کے اطلاق کی وجہ سے ڈیکارٹ کو ہم کانٹ اور لپلیس (Laplace) کا پیشرو کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس کتاب کی تکمیل کے بعد اسے خبر ملی کہ گیلیلیو پہ الحاد کا فتویٰ لگایا گیا ہے اور جماعت احتساب نے کوپرنیکی نظریے کو کفر قرار دیا ہے، ڈیکارٹ نے اپنے سفر وضع کی بنا اسی نظریے پہ رکھی تھی اس لیے اس نے اس تصنیف کی اشاعت کو روک دیا۔ اس نے اپنے دوست پادری مرسنا (Father Mersenne) کو لکھا کہ وہ کسی ایسی شے کی تعلیم نہیں دینا چاہتا جو کلیسا کے اعتقاد کے منافی ہو علاوہ ازیں اس کا مقولہ تھا کہ بہترین زندگی امن وسکوت کی زندگی ہے، وہ سب باتوں سے زیادہ امن واطمینان کا خواہشمند تھا اور خوف وآزار سے بچنا چاہتا تھا اس لئے ان حالات میں اس نے اپنے آپ کو ذاتی مطالعہ تک محدود رکھنا مناسب سمجھا۔ ڈیکارٹ نے اپنی امن پسندی کے مقولے کا نہایت ذلیل استعمال کیا اور اس تمام معاملے کو اس کی سیرت پر ایک دھبا خیال کرنا بالکل بجا ہے۔ اس کے خطوط سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گیلیلیو کے نتائج سے بالکل متفق تھا اور اگر ڈیکارٹ کو ہر لحاظ سے ایک سچا عیسائی بھی شمار کیا جائے تو بھی اس میں کوئی شک نہیں کہ اس تصنیف کو واپس لینے کا محرک خوف، اور شاید اس سے زیادہ، آرزوئے امن تھی۔ اس نے بعد ازاں اپنی کتاب (Principia philosophiae) "اصول فلسفہ" میں ارتقائے کون کی تاریخ کو سپرد قلم کیا لیکن لفافہ بدل کر۔ بقول اس کے اولین سوانح نگار کے، اس نے محکمۂ احتساب کی آنکھوں میں خاک جھونک دی تھی۔

اگرچہ ڈیکارٹ نے ابھی تک کوئی چیز شائع نہیں کی تھی، فلسفہ اور طبعی سائنس کے متعلق اس کے خیالات پیرس اور ہالینڈ میں کثرت سے مشتہر تھے۔ یہ تحقیق کیا گیا ہے کہ کارٹیزی فلسفہ کی تعلیم اس کی کتابوں کے مطالعہ سے بہت قبل جاری تھی، اس کے بہت سے شاگرد ہالینڈ کی یونیورسٹیوں میں اس کی تشریح کرتے تھے اور اس پر بڑے معرکے کی بحثیں ہوتی تھیں جن سے ڈیکارٹ بہت پریشان ہوتا تھا۔ آخر کارسنہ ۱۶۳۷ء میں اسے اپنے دوستوں

کے تقاضے کو قبول کرنا پڑا اور اس نے چار رسالے شائع کر دیے (Gassaies)
(Philosophiques Leyden 1637) جنہیں وہ اپنی تحقیقات کے مخصوص نمونے سمجھتا تھا۔ پہلے رسالے (Discours de La Methode) بحث فی الاسلوب میں جو براہ راست فلسفیانہ موضوع کا واحد رسالہ ہے، اس نے اپنے خیالات کی تاریخ اور ایک نئے نظریۂ علم اور مابعد الطبیعیات کے مخصوص خد و خال کو رقم کیا ہے دوسرے اور تیسرے رسالے میں اس نے فطرت کے نوامیس یا ضیاتی توجیہ کی مثالیں دی ہیں اور چوتھے رسالے (Geometrie) میں اس نے تحلیلی جیومٹری کی بنا ڈالی
اس کا فلسفہ مکمل صورت میں کچھ سال بعد (Meditationes 1640)
تاملات، اور 644 Principia philosophiae (اصول فلسفہ) میں شائع ہوا
تاملات کے نسخے وہ پہلے سے اپنے زمانے کے بعض مفکرین مثلاً مشہور جینسنسٹ (Jansenist) انٹوان آرنولڈ (Antoine Arnauld) گیسنڈی (Gassendi)
اور ہابس (Habbes) کی خدمت میں بغرض رائے بھیج چکا تھا ان کے اعتراضات اس نے اپنے جوابات کے ساتھ اصل کتاب کے ضمیمے کے طور پر شائع کئے جس کی وجہ سے اس نے ایک دلچسپ مکالمے کی صورت اختیار کر لی۔ گیسنڈی کے ساتھ اس کا مباحثہ ایک عرصے تک جاری رہا اور اس بحث نے کچھ تلخ لہجہ بھی اختیار کر لیا۔ گیسنڈی اور ہابس کی مخالفت خالص فلسفیانہ ہونے کی وجہ سے حکمت آموز تھی لیکن، اس جدید فلسفے پر ایک بالکل دوسری سمت سے بھی اعتراضات وارد ہوئے جیسوئیٹوں اور سخت پروٹسٹنٹوں کے اعتراضات اعتقادات کی بنا پر تھے۔ یوٹرشٹ (Utrecht) گرونگن (Groningen)
اور لائڈن (Leyden) میں بڑی گرم بحثیں ہوئیں جن میں اہل دینیات مدرسی فلسفہ کو ایمان کا حصار سمجھ کر اس میں پناہ لیتے رہے۔ آخر کار جدید فلسفے کی ممانعت کا اعلان ہو گیا۔ ڈیکارٹ اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ ہالینڈ کے لوگ ملاؤں کی دیانت کی نسبت ان کی ڈاڑھی چہرے اور آواز کی زیادہ عزت کرتے ہیں۔ وہ پروٹسٹنٹ ملاؤں کو کیتھولک ملاؤں سے بدتر سمجھتا تھا اس کو دو گونہ عذاب تھا، پروٹسٹنٹ اس پر تشکیک، دہریت اور یونیورسٹیوں، کلیسا اور مملکت کی تخریب کا الزام لگاتے تھے۔ اور کیتھولیکوں کا الزام اس پر صرف یہی نہیں

تھا کہ یہ ملحدانہ خیالات رکھتا ہے (مثلاً اس کا زمین کو متحرک سمجھنا) گو وہ اس اعتقاد کو چھپا لینے کی سعی لا حاصل کرتا رہا، بلکہ یہ بھی کہ وہ پروٹسٹنٹ مذہب کی طرف مائل ہے اور ان کی عبادت میں شریک ہوتا ہے ۔

ڈیکارٹ کی آخری تصنیف جو اس کی زندگی میں شائع ہوئی جذبات پر ایک دلچسپ رسالہ ہے (Les passions de l'âme 1649) پفالتز کی شہزادی الزبتھ جو بوہیمیا کے بدقسمت بادشاہ فریڈرک کی لڑکی تھی جس سے ڈیکارٹ بڑے زور شور سے خط و کتابت رکھتا تھا، اس رسالے کی محرک ہوئی۔ ڈیکارٹ کے ان خطوط میں اخلاقیات پر اس کے خیالات صورت پذیر ہوئے ایک اور ذہین شہزادی سویڈن کی ملکہ کرسٹینا سے بھی اسکی خط و کتابت تھی کرسٹینا کی دعوت پر خود اسکو اپنا فلسفہ پڑھانے کیلئے وہ اسٹاک ہالم گیا یہ چھوٹی چٹانوں اور برف کے ملک میں، جیسا کہ خود اس نے اپنے ایک خط میں بیان کیا ہے، اس کا ٹھہرنا اور وہاں کے دربار کی زندگی اس کی صحت کے لئے مضر ثابت ہوئی۔ وہاں پہنچنے کے ایک سال بعد وہ ایک بیماری میں مبتلا ہوگیا جو اس کے لئے مرض الموت ثابت ہوئی اس نے ۱۶۵۰ء میں وفات پائی ۔

ڈیکارٹ کی سیرت کے خاص خد و خال خود اس کی زندگی سے نمایاں ہو جاتے ہیں۔ فکر و مطالعہ کا ذوق جو تمام عمر اس میں برقرار رہا اور جو نئے خیالات کے طلوع کے لمحوں میں جوش و وجد کی کیفیت تک پہنچ جاتا تھا اس کی طبیعت کی لطیف ترین اور سب سے بڑی خصوصیت ہے فکر معیشت سے آزاد اور مساعد حالات کی وجہ سے وہ اپنے منصوبۂ زندگی کو پورا کرسکا جس کا خاص مقصد اس سکون و اطمینان کو قائم رکھنا تھا جو اس کے علمی مشاغل کے لئے لازمی تھا۔ اس امر کا ثبوت کہ جرأت اس میں بالکل غائب نہیں تھی اس کے سفروں سے مل سکتا ہے لیکن اقتدار کے مقابلے میں اس کا انداز نہایت محتاط اور بزدلانہ تھا۔ اس کی سیرت میں سب سے بڑی خامی یہ تھی کہ وہ دوسروں کی خوبیوں کو تسلیم نہیں کرسکتا تھا۔ وہ اپنے نقطۂ نظر کی جدت کو ایک بڑا کمال سمجھتا تھا اور بڑے شد و مد سے اس کا انکار کرتا تھا کہ اس نے

اپنے پیشروؤں سے کچھ سیکھا ہے اور اس کا دعوےٰ تھا کہ اس کے جو خیالات اگلے لوگوں کے ساتھ مشترک بھی ہیں وہ بھی اس نے بالکل مختلف مقدمات سے حاصل کئے ہیں۔ وہ متقدمین میں سے افلاطون ارسطو اور ابیقورس اور متاخرین میں سے ٹیلیسیو کمپانلا اور برونو کا نام لیتا ہے کہ میں ان مصنفوں سے واقف ہوں لیکن وہ کہتا ہے کہ خیالات کی موافقتوں کے باوجود وہ کسی طرح ان کا منت کش نہیں کیونکہ اس کے اصول ان سب سے مختلف ہیں صرف کیپلر سے کچھ سیکھنے کا اقرار کرتا ہے۔ اس المانی محقق کا میکانکی تصور فطرت اس کا تصور کمیت کی اہمیت پر زور دینا، اس کا قانون جمود کا جزئی انکشاف ان سب باتوں کا ڈیکارٹ کے فلسفۂ فطرت پر بہت بڑا اثر پڑا۔ لیکن اس کی یہ خصوصیت اس کے اپنے افکار میں انہماک کلی کا ایک جزو ہے۔ ایک مفکر کی حیثیت سے، امتیازات فاصلہ قائم کرنا اور مرکب و ملتف مسائل کو نہایت صفائی سے بسیط نقاط نظر میں تحویل کرنا اس کی امتیازی خصوصیت ہے اس خصوصیت سے اس کے کام میں ایک ایسی اہمیت پیدا ہوگئی کہ جہاں تک اسلوب فکر کا تعلق ہے، خیال بندی اور تخیل بے عنان کا خاتمہ ہوگیا۔ اگر اس کے استدلال میں غلطیاں ہوں تو ان کو معلوم کرنا نہایت آسان ہے انہدامی تنقید اور اصول اولیہ تک لے جانے والی تحلیل میں اس کو ید طولیٰ حاصل ہے اگرچہ اس کا مقصد ایک ایسے اجمالی نظام کی تعمیر تھی جو تمام علم انسانی پر مشتمل ہو۔ بڑی عجلت سے تحلیل سے ترکیب کی طرف عبور کر جانے کی وجہ سے ہم اس کو ادعائی کہہ سکتے ہیں لیکن اس کو اپنے تصورات کے مشروط ہونے کا اس سے بہت زیادہ احساس تھا جتنا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا سب سے زبردست پہلو اس کی عقل تھی لیکن اس کی خط و کتابت سے اسکی زندہ دلی اور گہرے تاثرات کی شہادت ملتی ہے؎

(ب) اسلوب و مفروضات علم

چونکہ ہر قسم کے علم میں، اس کا موضوع کچھ ہی ہو، ہم فہم کا استعمال

کرتے ہیں اس لئے ڈیکارٹ کی رائے میں یہ نہایت ضروری ہے کہ اس کی ماہیت کے متعلق بغور تحقیق کی جائے عقل کا طرز عمل ہر جگہ یکساں ہوتا ہے اس لئے عقل کی سائنس لازماً ایک کل سائنس ہوگی اور صحیح طریقہ فقط ایک ہی ہوگا صحیح طریقے کا لب لباب یہ ہے کہ صاف اور بدیہی امور سے شروع کرکے پیچیدہ اور مبہم امور کے سمجھنے کی کوشش کی جائے سب سے مقدم یہ ہے کہ ہم تجربے (استقرا یا شمار) سے مسئلۂ زیر غور کی توجیہ کے لئے جتنا مواد ضروری ہے مہیا کریں اس کے بعد اس مواد کو اسطرح مرتب کرنا چاہیئے کہ نہایت بسیط اور بدیہی امور کو بنیاد قرار دیا جائے۔ تمام علم کی شرط مقدم یہ ہے کہ ایک بدیہی قضیہ تک پہنچا جائے فکر کی ہر حرکت اور اک بلا واسطہ یعنی وجدان سے واقع ہوتی ہے وجدان سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثلث تین خطوط سے گھرا ہوا ہے یا ایک گولے کی ایک ہی سطح ہے یا کہ میرا موجود ہونا لازمی ہے کیونکہ میں سوچتا ہوں اس قسم کے بلا واسطہ ادراکات یا وجدانات سے ہمیں اصول اولیہ حاصل ہوتے ہیں بعض قضیے ایسے سادہ ہوتے ہیں کہ ان کا فکر میں آنا بغیر اس کے کہ ان کو صحیح سمجھا جائے ناممکن ہے اس قسم کے قضایا یہ ہیں:- ایک ہی شئے کا بیک وقت ہونا اور نہ ہونا ناممکن ہے۔ عدم سے وجود برآمد نہیں ہو سکتا۔ معلول میں کوئی شئے علت سے زیادہ نہیں ہوسکتی ڈیکارٹ کا مطلب یہ نہیں کہ ایسے قضایا طبیعت میں براہ راست موجود ہوتے ہیں۔ وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ وجدانات کا مدار جزئی امور پر ہے لیکن ایک صداقت عامہ انفرادی مثالوں میں موجود ہوسکتی ہے اور قضیۂ عامہ میں صورت پذیر ہونے سے قبل بھی ہم اس کو بدیہی سمجھتے ہیں اس بڑے مسئلے کے متعلق کہ انفرادی مثالوں سے اصول عامہ کس طرح مستخرج ہو سکتے ہیں ڈیکارٹ خاموش ہے وہ محض اسی امر کی تاکید کرتا ہے کہ اصولوں کے قائم کرنے میں بڑی احتیاط برتنی چاہیئے۔

ان صاف اور بدیہی قضایا سے ہم بذریعۂ استخراج مزید نتائج اخذ کرتے ہیں اسکی صورت عمل یہ ہے کہ وجدانات کا ایک سلسلہ لیا جائے

اور فکر کی حرکتِ مسلسل کے ذریعہ سے اس زنجیر کی ایک کڑی سے دوسری کڑی کی طرف بڑھا جائے اور بادی النظر میں جو غیر مربوط معلوم ہوتا تھا اس میں ربط قائم کیا جائے اگر اس عمل میں ہم کسی ایسی بات پر پہنچیں جو سمجھ میں نہیں آسکتی تو ہمیں رُک جانا چاہئے ایسی حالت میں آگے بڑھنا بے کار ہے۔ دو باتوں میں سے ایک ضرور ہے یا تو ہمارا تجربہ ناکافی ہے یا ہم ایسے سوالات پر آپڑتے ہیں جو نفسِ انسانی کی فطرت کے لحاظ سے ناقابل جواب ہیں۔ اگر ہم استخراج کو تکمیل تک پہنچا سکیں تو ہم نے مجہول کو معلوم میں تحویل کر دیا اور بدیہی اولیں صداقت کی صحت کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا جن علوم تک ہماری رسائی ہے ان میں ایک حیرت انگیز رابطۂ اتحاد پایا جاتا ہے، ایک سے استدلال کرتے ہوئے ہم دوسرے تک پہنچ سکتے ہیں اور اگر ہم اپنے سادہ اور بدیہی علم سے شروع کرکے قدم بہ قدم چلتے جائیں تو تمام علوم منکشف ہو جائیں گے

اس کا استخراج جس طرح سادہ تجربی وجدان سے مشروط ہے وہ اس امر کی شہادت ہے کہ ڈیکارٹ تجربی طریقے کا دشمن نہیں۔ جس ان تھک کوشش سے وہ تجربے سے مثالیں مہیا کرتا اور اختبارات قائم کرتا تھا، اس سے بھی اس کی تجربہ پسندی کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن وہ اس پر زور دیتا ہے کہ حکیمانہ علم صرف شدید فکر سے حاصل ہو سکتا ہے اور تجربے کی اصلی اہمیت اس میں ہے کہ اس سے اس قسم کا استدلال پیدا ہو۔ لیکن وہ استخراج کے نتائج کی تجربی تصدیق کی زیادہ ضرورت نہیں سمجھتا اس کے نزدیک سائنس تجربی مواد سے نکالے ہوئے نتائج اور منطقی طور پر اخذ کئے ہوئے مفروضات پر مشتمل ہے ۔

لیکن سادہ ترین حقیقت تک پہنچنے کے لئے ہمیں کہاں تک پیچھے جانا چاہئے؟ ہمارے علم کا بنیادی پتھر کہاں ہے؟ ڈیکارٹ نے ان سوالوں کا جواب (مقالہ فی الاسلوب، باب سوم اور زیادہ تفصیل سے تاملات میں) دیا ہے۔ ہم علم کے تمام مفروضات پر شک کر سکتے ہیں

تمام ادراکات و آراء حواس کے دھوکے پر مبنی ہو سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ہم کسی شیطان کی مخلوق ہوں جو ہمیشہ ہمارے دلوں میں دھوکے ڈالتا رہتا ہے اس حالت میں بھی ایک شے ایسی ہوگی جس پر شک کرنا ناممکن ہوگا اور وہ شے خود ہمارا فکر و وجود ہے تمام شک بلکہ تمام غلطی ایک فکر اور شعور کی ایک فعلیت ہے میں خواہ کتنی ہی غلط اور غیر اصلی اشیا کا تصور کروں لیکن قوت تخیل خود اپنی حقیقت کا ثبوت ہے چونکہ میں سوچتا ہوں یا مجھے شعور ہے اس لئے میں ہوں (Cogito, ergo sum) جیسا پہلے ذکر ہو چکا ہے یہ ایک وجدان بلا واسطہ ہے جس کا ہم کوئی استدلالی ثبوت پیش نہیں کر سکتے جس طرح ہم فکر یا وجود کی تعریف نہیں کر سکتے۔ اس وجدان میں وضاحت اور بداہت پائی جاتی ہے اور یہ ہر تصدیق کا نمونہ اور معیار ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ اس قضیئے کو نتیجۂ استدلال سمجھنا غلط فہمی پر مبنی ہے لیکن اسمیں کوئی شک نہیں کہ (ergo) اس لئے، کا لفظ استعمال کر کے اس نے خود اس غلط فہمی کو پیدا کیا لیکن اس سادہ اور ناقابل تشکیک وجدان کو علم نہیں کہہ سکتے۔ اب سوال یہ ہے کہ آگے کیسے بڑھیں ہم جو کچھ تصور کرتے اور سوچتے ہیں، اس کی حقیقت اور خارجی صحت کا ہمارے پاس کیا ثبوت ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے ڈیکارٹ تعلیل کے اس اصول متعارفہ سے کام لیتا ہے کہ علت اور معلول کو ایک دوسرے کے مطابق ہونا چاہئے جیسے ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ قضیہ ڈیکارٹ کے نزدیک ان اصولوں میں سے ہے جو وجدان سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ نور فطرت ہمیں اس امر کی تعلیم دیتا ہے کہ معلول میں کوئی چیز علت سے زائد نہیں ہو سکتی۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عدم سے وجود ظہور میں نہیں آسکتا اور کامل ناقص سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ اگر ہم اس اصول کا اپنے تصورات پر اطلاق کریں تو یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بعض تصورات خارجی علتوں سے پیدا ہوتے ہیں اور بعض ہمارے باطن سے۔ لیکن ان دونوں میں سے کوئی توجیہ ایک خدائے لامحدود کے تصور کو جو تمام حقیقت و کمال کا جوہر ہے قابل فہم بنانے کے لئے کافی

نہیں۔ چونکہ میں خود ایک محدود ہستی ہوں (اپنے شکوک اور خواہشات کی وجہ سے میں اس کا قائل ہوں) میں کسی ایسے تصور کمال کا خالق نہیں ہو سکتا۔ کمالات جزئیہ و مدرکہ کے اجتماع سے بھی یہ تصور پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں وہ وحدت اور تقسیم ناپذیری نہیں ہو سکتی جو خدا کے تصور کے لئے لازمی ہے۔ علاوہ ازیں ہر خارجی علت محدود ہے، اس لئے سوائے اس کے کوئی چارہ باقی نہیں رہتا کہ ہم خود خدا کو اس تصور کا خالق تصور کریں یہ تصور ہم میں اس لحاظ سے جبلی اور حضوری ہے کہ جونہی ہماری قوت فکر میں روشنی اور بیداری پیدا ہوتی ہے یہ تصور اس کے لئے اپنی قوت سے قابل فہم ہو جاتا ہے۔ ڈیکارٹ کے ہاں تصور حضوری کے یہ معنی نہیں کہ یہ شروع سے طبیعت میں ودیعت کیا گیا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا تصور ہے جو ہمارے ذاتی ارتقا سے پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا تصور انھیں معنوں میں حضوری ہے جن معنوں میں خود میری اپنی ذات کا تصور "حضوری تصورات خود ملکۂ فکر سے پیدا ہوتے ہیں" لیکن حضوری یا باطنی کا لفظ بہت خطرناک ثابت ہوا اور اس سے بہت غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔
تعلیل کے اصول متعارفہ سے خدا کے تصور کی حقیقت کے ثابت ہو جانے کے بعد اپنے علم کی حقیقت کے لئے ہمیں ایک یقینی بنیاد حاصل ہو جاتی ہے میرا علم اس لامحدود حقیقت کا ایک جزو ہے جو خدا کے تصور میں پائی جاتی ہے خدا کے تصور میں جو اوصاف کمال متضمن ہیں ان میں سے ایک صفت حقیقت لامحدود بھی ہے، اس لئے وہ پوری طرح ثابت شدہ ہے۔ غلطی صرف ہستی محدود سے سرزد ہو سکتی ہے لامحدود ہستی میں غلطی کا امکان نہیں ہو سکتا اور میں اپنے واضح اور بین تصورات میں اس ہستی کامل کے کمال سے بہرہ اندوز ہوتا ہوں۔ ڈیکارٹ عام فہم زبان میں اس خیال کو یوں ادا کرتا ہے خدا جو ہمارے تمام تاثرات اور تصورات کی علت اولی ہے غلطی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ ہستی کامل ہے؛
لیکن اگر ہم ذرا غور سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اپنے علم کی حقیقت

اور خدا کے تصور میں وہ ایک اور تعلق کا بھی پتہ دیتا ہے جو اس قدر خارجی نہیں۔ مجھے اپنے نقص کا احساس صرف اسی حالت میں ہو سکتا ہے جب کہ مجھ میں کمال کا کم و بیش واضح تصور موجود ہو اور چونکہ خدا کا تصور اعلیٰ ترین اور ہمہ گیر کمال کا تصور ہے یہ تصور میرے لئے معیار اور نصب العین کا کام دیتا ہے جس کے ذریعے سے میں اپنے ناقص علم کو پرکھ سکتا اور اس کی تصحیح کر سکتا ہوں جب ڈیکارٹ خدا کے تصور کو اپنے نظریۂ علم میں داخل کرتا ہے تو یقیناً مذہبی معنوں میں خدا اس کے پیش نظر نہیں۔ خدا کا تصور اس کے لئے ایک ایسی مسلسل ہمہ گیر وحدتِ وجود کا تصور ہے جس کے اندر ہر حقیقت رکھنے والی شے کا ہونا لازمی ہے اپنے چھٹے "تامل" Sixth Meditation میں وہ کہتا ہے۔ "عام فطرت سے میری مراد خود خدا ہے یا خدا کا قائم کیا ہوا تمام مخلوقات کا نظام"۔ ہر وہ بات جسے میں سچ تسلیم کرتا ہوں لازماً اس وحدت کا ایک جزو ہے جسے فطرت یا خدا کہنا مساوی ہے ہر جزئی شے کی حقیقت تمام دیگر اشیا کے ربط سے ہے۔ خواب اور بیداری کے فرق کا معیار یہ ہے کہ میں بغیر شکست تسلسل اپنی بیداری کے تجربات کو اپنے تمام دیگر تجربوں اور یادداشتوں سے متحد کر سکتا ہوں یہی گہرے معنی ہیں جو ڈیکارٹ کی صحت علم کی دینیاتی اساس کی تہ میں پائے جاتے ہیں اگرچہ یہ طرز استدلال کبھی دلچسپ ہے لیکن وہ اس امر میں دینیات سے مطلقاً قطع نظر بھی کر سکتا تھا کیونکہ تعلیل کا اصول متعارفہ جو وہ تصور خدا کی حقیقت کے ثبوت میں فرض کر چکا تھا نفس عاملہ اور کائنات کے مابین واسطہ بننے کے لئے کافی تھا ڈیکارٹ صاف طور پر کہتا ہے کہ تعلیل کا اصول متعارفہ اور دیگر اصول اولیہ اس علم سے علیحدہ ہیں جس کا انحصار خدا کے تصور پر ہے اگر وہ تعلیل کے اصول کے متضمنات کو اور زیادہ کھول سکتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ خالی یہی اصول ایک ایسی وحدت کے مفروضہ تک لے جاتا ہے جو تمام جزئی مظاہر کو متعین کرتی ہے لیکن ربط تعلیل اور اصول تعلیل کے بغور امتحان کرنے کا وقت ڈیکارٹ

کے ایک صدی بعد آیا ہو۔

(ج) دینیاتی تفکرات

ڈیکارٹ نے تحلیل اور تنقید سے آغاز کیا لیکن بڑی جلدی دینیاتی اور روحانیاتی تفکرات کی طرف عبور کر گیا۔ اپنے مقولے "میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں" کو وہ دونو قسم کے تفکرات کا نقطۂ آغاز تصور کرتا ہے ہم بطور تمہید اس کے دینیاتی تصورات پر غور کرینگے جو ہمارے واسطے اس لئے مفید مطلب ہیں کہ ان میں "مذہب فطرت" کی اساس اور اس کا منطقی ارتقا بدرجۂ اولیٰ پایا جاتا ہے ڈیکارٹ اس کا قائل نہیں کہ کائنات سے جیسی کہ وہ ہمارے تجربے میں آتی ہے خدا کا ثبوت مل سکتا ہے سلسلۂ علل لامحدود ہوسکتا ہے اور ہمارا اس غیر متناہی زنجیر کی کڑیوں کے گننے سے عاجز ہونا ایک علت اولیٰ کی ضرورت اور وجوب کا مرادف نہیں ہوسکتا۔ علاوہ ازیں جب تک خدا کا تصور پہلے سے موجود نہ ہو، اس علت اولیٰ کو خدا کہنا کیسے جائز ہوسکتا ہے۔ ڈیکارٹ کا اپنا ثبوت زیادہ مستقیم ہے ہم او پر دیکھ چکے ہیں کہ وہ اس کو قطعاً ناممکن سمجھتا ہے کہ ایک محدود ہستی لامحدود ہستی کا تصور قائم کر سکے۔ برخلاف اس کے، مجھ میں اپنی ہستی کے محدود ہونے کے تصور کے لئے لامحدود کا تصور مقدم ہے۔ محدود کا تصور لامحدود کی حد بندی سے قائم ہوتا ہے۔ لامحدود ایک ایجابی تصور ہے جس کی تحدید سے محدود کا تصور پیدا ہوتا ہے خدا کا تصور تحدیدات کے ارتفاع یعنی نفیٔ نفی سے پیدا ہوتا ہے۔ اس آخری تعریف میں ڈیکارٹ کا مطلب قریب قریب یہی ہے کہ ہم خدا کا تصور اسی طرح قائم کرتے ہیں جس طرح تمام دیگر نصب العینوں کا تصور، یعنی تحدیدات کی توسیع اور ان کے ارتفاع سے (ان نصب العینوں کو مستثنےٰ کر لیتے ہوئے جو مختلف مرکبات سے اخذ کردہ عناصر کے اجتماع سے قائم کئے جاتے ہیں)۔ گیسنڈی ڈیکارٹ کو اس کا

یہ جواب دینا ہے کہ حقیقت میں ہم نصب العین، توسیع اور ترکیب سے تعمیر کرتے ہیں۔ ڈیکارٹ کا جواب الجواب یہ ہے کہ اپنے تجربے کے اضافی کمال کے ذریعے سے تصورات کی توسیع کی قابلیت ہی اس امر کی شاہد ہے کہ ہمارا ماخذ خدا ہے۔ گیسنڈی کے ساتھ نصب العینوں کی تعمیر کی نفسیات کا مطالعہ کرنے کی بجائے ڈیکارٹ خدا کے بنے بنائے تصور پر قائع تھا (دورِ حاضر میں بھی نصب العینوں کی تعمیر کی نفسیات پر بہت کم توجہ کی گئی ہے) وہ یہی کہتا رہا کہ چونکہ اس میں لامحدودیت پائی جاتی ہے لہذا ایک محدود ہستی اس کو پیدا نہیں کر سکتی۔ لیکن یہ نتیجہ اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے جب کہ نہ صرف اس کا معروض بلکہ خود یہ تصور بھی لامحدود ہو۔

تاہم ڈیکارٹ کے پاس ایک اور ثبوت بھی ہے یعنی وجودیاتی (Geological) پہلے تو وہ خدا کے تصور سے اس تصور کی علت کی طرف گیا تھا اب وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اگر ہم صاف اور بین طور پر ایک لامحدود اور کامل ہستی کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے لئے ایسی ہستی کے حقیقی وجود کا فرض کرنا بھی لازمی ہے کیونکہ اس کے حقیقی وجود کا انکار اس کے کمال کا انکار ہے جس سے داخلی تناقض واقع ہوتا ہے۔ اس استدلال کے خلاف جو "تاملِ پنجم" میں پایا جاتا ہے، گیسنڈی کا یہ اعتراض ہے کہ یقیناً کامل اور ناقص دونوں قسم کی اشیا کے لئے وجود شرط ہے لیکن فی نفسہ وجود کوئی کمال نہیں۔ ڈیکارٹ اس پر مصر رہا کہ ہم وجود کو بھی اور صفات کی طرح اشیا کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

اب ڈیکارٹ کے لئے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ خدا کا یہ تصور جسے وہ اپنی رائے میں مفصلۂ بالا دو دلائل سے ثابت کر چکا ہے عام تصور سے مختلف ہے اکثر لوگ خدا کو ایک ارفع اور لامحدود ہستی تصور نہیں کرتے جو تمام اشیا کی واحد خالق ہے خدا سے ان کو ایک محدود ہستی منصور ہوتی ہے جس کے سامنے لوگ سر جھکا سکیں۔ لہذا کوئی تعجب کی بات نہیں کہ بعض لوگ ایسے خدا کے منکر ہو لیتے ہیں۔ ڈیکارٹ کے

خدا کا بلند تر تصور یہ ہے کہ اسے جوہر مطلق سمجھا جائے۔ خدا کو جوہر کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو بذاتِ خود قائم رہ سکتی ہے اور اپنے وجود کے لئے کسی اور شے کی محتاج نہیں یہ صحیح ہے کہ ڈیکارٹ محدود ہستیوں مثلاً روح اور جسم کے لئے بھی جوہر کا لفظ استعمال کرتا ہے لیکن وہ ساتھ ہی سمجھا دیتا ہے کہ یہ لفظ محدود اور لا محدود ہستیوں کے لئے ایک ہی معنی میں استعمال نہیں ہو سکتا۔ چونکہ تمام محدود ہستیاں لا محدود ہستی کی محتاج ہیں اس لئے وہ صرف غیر اصلی جواہر کہلا سکتی ہیں۔ ڈیکارٹ جوہر کے خاص معنوں کو اپنے خطوط میں اچھی طرح واضح کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے "کوئی شخص خدا کے وجود کا ثبوت نہیں دے سکتا بغیر اس کے کہ اس کو کامل تصور کرے لیکن وہ کامل نہیں ہو سکتا اگر کائنات میں کوئی بات بھی ایسی ہو جو اس سے سرزد نہ ہوئی ہو" فلسفۂ فطرت بھی ہمیں یہی تعلیم دیتا ہے کہ نفس انسانی میں کوئی ناچیز سے ناچیز خیال بھی پیدا نہیں ہو سکتا جس کا ایسا ہونا خدا کی مرضی کے مطابق اور ازل سے اس کے ارادے میں نہ ہو۔ ڈیکارٹ کے نظریۂ ذرات کو رد کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی۔ جوہر لا یتجزیٰ کے متعلق دعویٰ ہے کہ وہ بذاتِ خود قائم رہ سکتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ صرف ایک واحد ہستی اکبر و ارفع دوسروں سے آزاد و بے نیاز ہو سکتی ہے۔ ڈیکارٹ کا بیان اپنی تصانیف میں بہت مبہم ہے کیونکہ جوہر کی مخصوص تعریف کے پہلو بہ پہلو وہ اس کے وسیع اور عام پسند معنوں کو بھی لے آتا ہے روزمرہ کے ڈھیلے ڈھالے استعمال کے مطابق جوہر بالکل شے یا ہستی کا مرادف ہے۔ جوہر وہ ہے جو کچھ اعراض رکھتا ہو (حامل اعراض ہو) ایسے معنوں میں ایک محدود ہستی بھی جوہر ہو سکتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ان الفاظ کے دو معنوں میں جب تک بیّن تمیز قائم نہ کی جائے بہت سا خلط مبحث پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ لیکن ڈیکارٹ روح اور بدن کو مطلقاً آزاد ہستیاں ہونے کی حیثیت سے بھی جوہر کہتا ہے جس طرح وہ جوہر کے مقید تصور کا محدود ہستیوں پر بھی اطلاق کرتا ہے اسی طرح وہ اسکے غیر مقید تصور کا غیر محدود ہستی پر بھی اطلاق کرتا ہے کیونکہ اس تصور کے تضمن میں تمام ممکن حقیقت اور کمال بالفاظ دیگر تمام ممکن اعراض پائے

جانتے ہیں اس لئے جب ہابس اور گیسنڈی نے اس کے خلاف یہ اعتراض کیا کہ ہمارے پاس جوہر کا، جو حامل اعراض ہو کوئی ایجابی تصور نہیں کیونکہ ہم محض اعراض یا صفات یا باصطلاح حاضرہ، مظاہر سے واقف ہیں، تو یہ ایک نہایت نکتہ رسانہ تنقید تھی۔ ڈیکارٹ نے یہ تسلیم کیا کہ ہم براہ راست جوہر کا ادراک نہیں کرتے بلکہ اسے اعراض سے مستنتج کرتے ہیں لیکن وہ کہتا ہے کہ ہم اسے فکر میں لا سکتے ہیں گو اس کی کوئی تصویر اپنے ذہنوں میں قائم نہیں کر سکتے۔ یہاں پر ایک اور مسئلہ پیدا ہو گیا جس نے بعد ازاں فلسفے میں بڑی اہمیت اختیار کی۔

اصول تعلیل کے ذریعے سے ڈیکارٹ نے خدا کی ہستی کو مسلم قرار دیا تھا لیکن بظاہر یہ اصول خدا کے تصور سے بھی پرے لے جا سکتا ہے کیونکہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا خود خدا کی کوئی علت نہیں ڈیکارٹ نے اس مشکل سے بچنے کی اس طرح کوشش کی کہ ہستیوں کی دو قسمیں قرار دیں، ایک وہ جس کی علت اس سے خارج ہے اور دوسری وہ جس کی علت خود اس کے اندر ہے۔ خدا کا اپنے آپ سے وہی تعلق ہے جو علت کا معلول سے ہوتا ہے یعنی وہ خود ساختہ یا آپ اپنی علت ہے لامحدود ہستی ہونے کی حیثیت سے خدا کے اندر غیر متناہی قوت ہے اس لئے اس کو اپنی حیات و قیام کے لئے کسی اور شے کی ضرورت نہیں۔ اس طرح سے جوہر اور علت کے تصورات میں بہت قریبی ربط پیدا ہو گیا انٹوان ارنولڈ Antoine Arnauld مشہور جینسنسٹ Jansenist عالم دینیات نے جو بعد میں ڈیکارٹ کا زبردست مقلد ہو گیا، یہ اعتراض کیا کہ اصطلاح معلل بنفسہ Self caused متناقض ہے اور کسی حالت میں بھی خدا پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا وہ کہتا ہے کہ کوئی شخص ایسی شے نہیں دے سکتا جو اس کے قبضے میں نہ ہو اور اگر کوئی اپنے آپ کو پیدا کر سکتا ہے تو وہ لازماً پہلے سے موجود ہو گا۔ اور اگر خدا علت ہے تو وہ لازماً معلول بھی ہو گا کیونکہ وقت کے لحاظ سے علت معلول سے مقدم ہے لیکن خدا کے ہاں ماضی اور مستقبل یا امکان اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں ڈیکارٹ

لئے اس کا یہ جواب دیا کہ اگر ہم اصول تعلیل سے خدا کے وجود کو ثابت کرتے ہیں تو ہمیں لازماً اس اصول کو خود خدا پر بھی لگانا چاہئے اور یہ تبھی ہو سکتا ہے جب ہم اس کو خود اپنی علت قرار دیں۔ لیکن وہ اس پر یہ اضافہ کر دیتا ہے کہ لہٰذا علت خدا کی نسبت محض تمثیلاً استعمال ہو سکتا ہے اور یہ علم انسانی کے نقص کی وجہ سے ہے۔ اگرچہ ہم خدا کو علت کہہ سکتے ہیں لیکن ہمیں یہ ہرگز نہیں چاہئے کہ اسے اپنا معلول کہیں ورنہ خدا کا ایک جز واس کے دوسرے جزو سے اولیٰ ہو جائیگا علاوہ ازیں اضافت زمانی خدا کی نسبت کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ محض انسان کے طریق علم کی پیداوار ہے۔ اس میں کوئی اشک نہیں کہ اس طرح کے دینیاتی اطلاق میں تصور علت میں سے شاید ہی کچھ باقی رہتا ہو ڈیکارٹ کے فلسفۂ مذہب نے لازماً اس ضرورت کو پیدا کیا کہ دینیات پر اطلاق کر لینے میں اپنے اساسی تصورات کے مفہوم اور ان کے جواز کا امتحان کیا جائے ہ

یہ خیال کہ نسبت وقتی خدا کی نسبت جائز نہیں اس حالت میں خاص طور پر قابل توجہ معلوم ہوتا ہے جہاں ڈیکارٹ یہ تعلیم دیتا ہے کہ حقائق سرمدیہ مثلاً ایک شئے کا ایک ہی وقت میں ہونا اور نہ ہونا ناممکن ہے یا مثلث کے تینوں زاویے مل کر دو قائموں کے برابر ہوتے ہیں، خدا کی مرضی مطلق پر منحصر ہیں۔ خدا کی عقل اور اس کا ارادہ الگ نہیں اس لئے ایسا نہیں کیا کہ پہلے حقائق سرمدیہ کا تصور کیا اور اس کے بعد انھیں قائم کیا اس کا ارادہ ایسا ہی سرمدی اور بے تغیر ہے جیسے اس کی ہستی۔ یہاں پر بھی خدا کے متعلق ڈیکارٹ کے خیالات اور عام تصورات میں فرق عظیم معلوم ہوتا ہے۔ کوئی نفسیاتی صفت ایسی نہیں جو خدا پر عائد ہو سکتی ہو لیکن ڈیکارٹ اس نتیجے تک نہیں پہنچا اگر اس کے تمام نظریات کو قبول بھی کر لیں تو بھی کچھ مشکلات باقی رہتی ہیں۔ ہمارے شک سے ہمارا نقص ظاہر ہوتا ہے اور اس حساب نقص کے لئے کمال کا تصور مقدم ہے اس لئے خود ہمارا نقص خدا کے تصور کی طرف رہنمائی کرتا ہے لیکن اس بلندی پر پہنچنے کے باوجود ہمارا

نقص تو باقی رہتا ہے لیکن جس وجود سے تمام ہستیاں قائم ہیں جب وہ بالکل کامل ہے تو نقص کہاں سے وجود میں آیا۔ ڈیکارٹ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ نقص ہستی محدود کا ایک لازمی خاصہ ہے اور تمام مخلوق اشیا محدود ہیں۔ علاوہ ازیں تمام نقص ایک قسم کی نفی سے پیدا ہوتا ہے اور دنیا کی بہترین صورت نفی ہی سے ظہور میں آتی ہے کیونکہ نفی سے کائنات کی کثرت میں اضافہ ہوتا ہے۔ گو آنکھ جسم کا بہترین حصہ ہے لیکن جسم کے دوسرے حصوں کو کوئی شکایت نہیں ہونی چاہئے کیونکہ جسم سراپا چشم نہیں ہو سکتا۔ ڈیکارٹ نے یہاں اس انداز کی تائید انتظام الٰہی Theodicy کی طرف اشارہ کیا ہے جسے لائبنز نے بعد ازاں بالتفصیل بیان کیا۔

(د) فلسفۂ فطرت

اس معیار صداقت سے جو ڈیکارٹ نے دریافت کیا اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ہمارے احساسات ہمارے شعور کے علاوہ کسی اور چیز کی پیداوار ہیں لیکن یہ لازمی نہیں کہ وہ شے بعینہٖ ویسی ہو جیسی کہ وہ ہمارے حواس کو معلوم ہوتی ہے اور ادراک حسیہ کی سب سے بڑی اہمیت عملی ہے اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کیا چیز ہمارے لئے مفید ہے اور کیا مضر ہے۔ اور اگر ہم ادراک حسیہ کا یہ مقصد سمجھی قرار دیں کہ اس سے ہمیں علم اشیا حاصل ہو تو یہ لازمی نہیں کہ ہمارے احساسات اشیا کے مماثل ہوں، اگر ان کی مطابقت، لفظ اور فکر کی باہمی مطابقت کی طرح ہے تو عملی اغراض کے لئے کافی ہے اگر ہم ادراک حسیہ کے انداز وقوع پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ تمام ارتسامات حسیہ لمسات ہیں اور ہم صرف اشیا کی سطح کو مس کرتے ہیں اگر ہم یہ سوچنا چاہیں کہ اشیا جس طرح ہم پر اثر کرتی ہیں اس کے علاوہ ان کی ذات کما ہی کیا ہے تو صرف تین صفات ایسی ہیں جو ہمارے تخیل اشیا کا جزو لاینفک ہیں امتداد، تقسیم پذیری اور قابلیت حرکت۔ مادہ کے متعلق یہ بسیط ترین اور

اور واضح ترین تصورات ہیں اور اگر ہم ان خالص ہندسی صفات پر قائم رہیں تو عالم مادی کے تمام واقعات سادہ اور صاف طریقے سے سمجھ میں آسکتے ہیں مظہر حرکت سے تمام دیگر مظاہر کی توجیہ ہو سکتی ہے برخلاف اس کے اگر ہم شعور یا صفات کو مادے کی طرف منسوب کریں تو ہم کسی مظہر کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ صفات کا تعلق ہمارے شعور سے ہے عالم طبیعی میں ہمارے جسم کے اندر یا اس کے باہر فقط حرکات واقع ہوتی ہیں۔ سائنس کے لئے لازمی ہے کہ وہ تمام عالم مادی کو اسی طرح سمجھے جس طرح وہ ادراک حسیہ کے بغیر ہوگا۔ سادگی کا اصول جس نے جدید نظام کائنات کی کشمکش میں اس قدر حصہ لیا، مادے کی تمام صفتوں کو صرف دو میں تحویل کرنے میں استعمال کیا گیا یعنی امتداد اور حرکت۔ اس تحویل و اختصار کا یہ نتیجہ ہوا کہ صفات کو عالم نفسی میں ڈال دیا گیا۔ ڈیکارٹ کا گیلیلیو کے Saggiatone سے واقف ہونا قرین قیاس نہیں اس لئے یہی سمجھنا چاہئے کہ وہ مادی حوادث کی خارجی اور لازمی توجیہ کے شرائط پر غور کرتا ہوا آزادانہ طور پر صفات حسیہ کی نفسیت کے اصول تک پہنچ گیا۔ ڈیکارٹ کی ۲۰-۱۶۱۹ کی ثبت کردہ یادداشتوں سے یہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت تک وہ فطرت کی میکانکی توجیہ کا قائل نہیں تھا اس لئے اس نظریہ کو ۱۶۲۱ سے لیکر ۱۶۲۹ تک کے زمانے میں اختیار کیا ہوگا۔ کپلر کے علاوہ وہ غالباً نوجوان فرانسیسی محققین کے اس گروہ سے متاثر ہوا جو نظریۂ ذرات کے قائل تھے اور سباسٹین باسو Sebastian Basso کا، جو جدید زمانے میں نظریۂ ذرات کا حقیقی مصلح ہوا ہے، ان پر بہت گہرا اثر تھا۔ ڈیکارٹ خود اپنے پیشروؤں میں باسو کا نام لیتا ہے انھیں نوجوانوں میں سے دو شخصوں نے پیرس میں وہ مناظرہ قائم کرنا چاہا تھا جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے جس کی وجہ سے نئے خیالات کے خلاف ترہیبانہ فرمان شائع ہوا۔ چونکہ باسو، برونو کی تصانیف سے متاثر معلوم ہوتا ہے اس لئے ہمیں یہاں ڈیکارٹ اور نشاۃ جدیدہ کے فلسفے میں ایک تاریخی ربط ملتا ہے بعد میں ہم دیکھینگے کہ ہاروے کے دوران خون کے انکشاف نے بھی

ڈیکارٹ کے انداز فکر پر بہت اثر کیا۔

تمام مادی مظاہر کو مادے کی تین اساسی صفات، امتداد، تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کے ذریعے سے سمجھنے کی کوشش میں ڈیکارٹ استخراجی طریقہ استعمال کرتا ہے یعنی علت سے معلول کی طرف جاتا ہے۔ وہ پوری طرح جانتا ہے کہ اس طریقے سے ہم صرف ایک مفروضے تک پہنچ سکتے ہیں کیونکہ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ مظہر زیر بحث دیگر علتوں سے پیدا ہوا ہو یہ لازمی ہے کہ استخبار اور تجربے سے اس کی تصدیق اور تائید کی جائے ڈیکارٹ کہتا ہے کہ ضروری استخبارات اتنی تعداد میں کرلے پڑینگے اور ان پر اتنے مصارف ہونگے جو اس کی طاقت سے باہر ہیں اور ان کے لئے بہت سے لوگوں کے مل کر کام کرنے کی ضرورت ہے۔ گیلیلیو کے برعکس ڈیکارٹ بھی اصول داستخراجات عامہ کا شائق ہے۔ وہ استخراج کو حقیقی حکیمانہ طریقہ سمجھتا ہے اور اس میں گیلیلیو کی وہ قابلیت نہیں کہ جزئی باتوں کے امتحان سے بڑے بڑے دوررس مسائل پر روشنی ڈال سکے اگرچہ وہ خود اپنے نظریۂ اسلوب میں اس وجدان کو جو جزئیات کے ادراک پر منحصر ہے فکر کا نقطۂ آغاز قرار دیتا ہے۔ اس کا کام گیلیلیو سے مختلف تھا۔ اس کا مخصوص فرض یہ تھا کہ صاف طور پر بتادے کہ اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ پراسرار قوتوں یا فوق الفطرت مداخلت سے فطرت کی توجیہ کی جائے اس کے نزدیک تمام فطری سائنس کا نصب العین یہ تھا کہ مظاہر کا ان کی علتوں سے اسی طرح جبر صحیح کے ساتھ استخراج کیا جائے جس طرح ریاضی میں ایک نتیجہ اپنے مقدمات سے بالتبع لازم آتا ہے ڈیکارٹ جس اصول سادگی سے استمداد کرتا ہے، وہ اصولِ وضاحت کے مرادف ہے۔ ان اصولوں کو صحیح سمجھنا اس کی غلطی نہیں تھی لیکن وہ اصولِ عامہ کے استخراجی اطلاق اور ان کی بناپر قائم کردہ سلسلہ وضاحت کو ضرورت اور حقیقت سے زیادہ اہم سمجھتا تھا اسی لئے اس کے فلسفۂ فطرت میں ایک ادعائی رنگ پیدا ہوگیا اور اس کے پیروؤں کے ہاتھوں میں اسے اور بھی ترقی ہوئی۔ اکثر حالتوں میں بس اتنا ہی فرق پڑا

کہ صفات و صُوَرِ جوہریہ کی درسیت کی جگہ ایک طرح کی میکانیکی درسیت پیدا ہو گئی ہو

مادے کی صفات اساسیہ سے یہ لازم آتا ہے کہ جزوِ لایتجزیٰ کوئی شے نہیں کیونکہ تقسیم پذیری کی کوئی حد فہم میں نہیں آسکتی اسی طرح خلا بھی محال ہے کیونکہ خالی مکان میں امتداد ضرور ہوگا اور امتداد کے لئے وجود ممتد یعنی مادہ لازمی ہے۔ مادی دنیا بھی لامحدود ہے کیونکہ امتداد کے حدود قائم کرنا ناممکن ہے اور جہاں امتداد ہے وہاں مادہ بھی ہے مزید براں اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ مادے کے تغیرات کی توجیہ حرکت کے قوانین سے ہونی چاہئے جو اسی وجہ سے اعلیٰ ترین فطری قوانین ہیں ڈیکارٹ نے استخراج سے بھی ان قوانین تک پہونچنے کی کوشش کی اس استخراج کے مقدمات اس نے خدا کے تصور سے حاصل کئے جس کی اسکے فلسفۂ فطرت میں بھی اسی طرح کی اہمیت ہے جس طرح کہ اس کے نظریۂ علم میں ہے۔ خدا کی تغیر ناپذیری ہے جو اس کے کمال کا ایک جزو ہے ڈیکارٹ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جتنی مقدار حرکت خدا نے بوقت تکوین پیدا کی تھی وہ مقدار اپنی تبدیلیوں کے باوجود محفوظ اور برقرار رہتی ہے (یہ تحفظ اور تبدیل صورت ڈیکارٹ کے نزدیک ایک مسلسل تکوین ہے)۔ کائنات کے مختلف حصوں میں حرکت کی تقسیم میں تبدیلی ہو سکتی ہے لیکن کوئی حرکت ضائع نہیں ہوتی اور نہ عدم سے وجود میں آتی ہے قانون استقلال حرکت کی دینیاتی اساس قائم کرنے سے ڈیکارٹ نے غیر ارادی طور پر اس امر کا اقبال کیا ہے کہ مادے کے اساسی خواص جو اس کے فلسفۂ فطرت کے نقطۂ آغاز ہیں کچھ بہت ہی سادہ اور مجرد سے ہیں۔ کیونکہ حقیقت میں جو چیز قائم اور مستقل ہے، وہ کائنات میں دائم عمل کرنے والی قوت الٰہی ہے استقلالِ حرکت اس قوت کے ثبات سے مشتق ہے۔ اگر ڈیکارٹ پر یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا تو وہ مذکورۂ صدر اصول سے زیادہ صحیح اور وسیع اصول دریافت کر لیتا کیونکہ جو چیز حقیقت میں مستقل ہے وہ حرکت نہیں بلکہ قوت ہے حرکت سے سکون یا سکون سے حرکت کی طرف عبور، ڈیکارٹ کو اپنے اصول کی وجہ سے مشکلات میں مبتلا کر دیتا ہے لیکن اس ناقص شکل میں

بھی تحفظ قوت کے جدید اصول کا پیش رو ہونے کی حیثیت سے اس کا اصول موجب دلچسپی ہے خدا کی تغیر ناپذیری سے ڈیکارٹ حرکت کے مخصوص قوانین بھی اخذ کرتا ہے جن میں سے سب سے زیادہ اہم قانون جمود ہے جو سب سے پہلے ڈیکارٹ نے دانستہ اور باقاعدہ قائم کیا۔ ڈیکارٹ کا خیال ہے کہ اگر کوئی شے واحد اور ناقابل تقسیم ہو کر بغیر کسی خارجی علت کے اپنی حالت کو بدل سکے تو یہ امر خدا کے ناقابل تغیر ہونے کے منافی ہوگا۔ کسی ایسی شے کا بذات خود حرکت سے سکون یا سکون سے حرکت میں آنا بھی ناممکن ہے۔ ڈیکارٹ کو غالباً کیپلر کے اثر سے، جو اسے آدھا قائم کر چکا تھا قانون جمود تک پہنچا لیکن اس کا یہ انکشاف گیلیلیو کے اثر سے آزاد ہے کیونکہ گیلیلیو کی مکالمات کے شائع ہونے سے پیشتر ڈیکارٹ اسے اپنی تصنیف (Monde) کائنات میں پیش کر چکا تھا۔

لیکن ڈیکارٹ قانون جمود کے بیان میں ایک ممکنہ مستثنےٰ حالت کو محفوظ بھی رکھتا ہے کیونکہ وہ اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتا کہ ارواح یا ملائکہ مادے پر اثر کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اپنی روحی نفسیات کی خاطر جس کا ہم آگے چل کر ذکر کرینگے اسے اس استثنا کی ضرورت پڑی ہے

ڈیکارٹ کے مادے کے تصور میں سادگی اور وضاحت پائی جاتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ اس نے سادگی ہی کے اصول پر یہ تصور قائم کیا تھا یہ اسی میلان کا قدرتی نتیجہ ہے جو کیپلر اور گیلیلیو میں بھی پایا جاتا ہے کہ تمام صفات کو کمیتی نسبتوں میں تحویل کر دیا جائے تاکہ فطرت کا بالکل صحیح اور ریاضیاتی علم ممکن ہو سکے لیکن جس طرح ڈیکارٹ میں یہ میلان ہے کہ وہ اپنے استخراجی نتائج کی مفروضی کیفیت کو نظر انداز کرتا ہے اسی طرح وہ اپنی تجرید اور سادگی کے اصول سے قائم کردہ تعریفات کو بھی جامع اور مانع سمجھتا ہے وہ اسے ممکن سمجھتا ہے کہ مادے کے تعینات، امتداد تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کے ذریعے سے مادے کی ماہیت کا کامل علم حاصل ہو سکتا ہے اگرچہ وہ اس کی صداقت کی کوئی ضمانت پیش نہیں کر سکتا۔ جب وہ مادے کو جوہر ممتد کہتا ہے تو اسے یہ خیال نہیں آتا کہ اس نے محض ایک تجرید کو ایک وجود میں

تبدیل کر دیا ہے جو قائم بالذات ہے نہ ہی اس لئے کبھی یہ بتایا کہ صفات جہانیہ کو اشیا کی مطلق صفات سمجھنا کس طرح جائز اور صحیح ہے اور نہ ہی یہ لازم آتا ہے کہ یہ صفات علم فطرت کے لئے اہم ترین ہیں۔ امتداد و تقسیم پذیری اور حرکت پذیری کی حقیقت شاید اتنی ہی ہو کہ اشیا ہم کو اس انداز سے متاثر کرتی ہیں اور ان کی بعینہ وہی کیفیت ہو جو رنگ ذائقہ اور بو وغیرہ کی ہے، اور ان میں سے کوئی صفت اشیا کی ذات سے مشابہت نہ رکھتی ہو علاوہ ازیں جیسے اوپر ذکر ہو چکا ہے، ایک اور تعین بھی ہے جو ان تین صفتوں سے زیادہ اساسی ہے جن کے آگے ڈیکارٹ نہیں بڑھ سکا، یعنی قوت ۔

جو سوالات یہاں پیدا ہوتے ہیں ان پر بحث کرنا بعد کی تحقیقات کا کام تھا اس زمانے کو مدنظر رکھتے ہوئے ڈیکارٹ کے فلسفۂ فطرت میں باوجود یک طرفہ ہونے کے، وضاحت کے لحاظ سے بڑی ترقی پائی جاتی ہے اب ہم اس کے اصول عامہ کے نہایت اہم اطلاقات پر مختصراً غور کرینگے اور اپنے بیان کو اساسی تصورات تک محدود رکھینگے اس کی بعض جزئی توجیہات بے بنیاد اور ناموزوں ہوتی ہیں مفروضات کو اکٹھے کرتے جانا اس کی بڑی کمزوری تھی اور اس کا بڑا کمال یہ تھا کہ عام اصول اور نقاط نظر تک پہنچنے میں اس کو بڑی دسترس اور بصیرت حاصل تھی ۔

اگر مادی فطرت میں ہر شے کی توجیہ لازماً صرف امتداد و تقسیم پذیری اور حرکت پذیری سے ہو سکتی ہے تو ظاہر ہے کہ علل غائیہ بالکل بیکار ہیں لیکن ڈیکارٹ فطرت کی توجیہ غائی کو علمیاتی وجوہ کی بجائے دینیاتی بنا پر رد کرتا ہے چونکہ خدا ایک لامحدود ہستی ہے اس لئے لازماً اس کے اکثر افعال ہماری عقل سے بالاتر ہونگے اس کے مقاصد کو دریافت کرنے کی کوشش ایک احمقانہ دعویٰ اور گستاخی ہوگی۔ اس لامحدود کائنات میں بے انتہا ایسی چیزیں ہیں جن کا ہم پر مطلقاً کوئی اثر نہیں ہوتا۔ جب کیفیت یہ ہے تو یہ دعویٰ بے معنی ہے کہ یہ سب کچھ ہمارے لئے پیدا کیا گیا ہے تمام حادثات کا صرف ایک ہی قابل فہم مقصد ہو سکتا ہے اور وہ خدا کی ذات ہے۔ چونکہ ہم

کائنات اور خدا کی فطرت پر حدود نہیں لگا سکتے اس لئے ڈیکارٹ نظریہ غایت کو رد کردیتا ہے۔

اگر ہم فطرت کو بالتفصیل سمجھنا چاہیں تو ڈیکارٹ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ ہم نہایت سادہ اور سہل مظاہر سے شروع کریں جو ہمیشہ ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں اور ان کے ذریعے سے ماضی کے واقعات اور پوشیدہ مظاہر کی توجیہ کریں، اس طرح سے ڈیکارٹ کے ہاتھوں میں سادگی کا اصول واقعیت کے اصول میں تبدیل ہو جاتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ بعید اور مجہول کی قریب اور معلوم سے توجیہ کی جائے سب سے پہلے اساسی تصورات کے طور پر ہمیں مشینوں کی تعمیر اور ان کے عمل کو دیکھنا چاہئے کیوں انسے واضح ترین تصورات حاصل ہوتے ہیں، اسی لئے وہ کائنات کو مشین سمجھ کر بیان کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اگر مادے کے اجزا کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ وہ شروع سے قائم مرکزوں کے گرد گھومتے رہے ہیں کیونکہ مادہ اور حرکت کی ابتدا ایک ہی وقت میں ہوئی، تو کائنات کی موجودہ حالت کی توجیہ ہو سکتی ہے چھوٹے اجزا جو بڑے حصوں کے گھومتے ہوئے ان کی باہمی رگڑ سے بنتے ہیں لازمی طور پر ان مرکزوں میں اکٹھے ہو گئے اس طرح سے مختلف بڑے اور چھوٹے اجرام فلکیہ وجود میں آ گئے ہیں ان میں سے بعض اجرام رفتہ رفتہ اپنی آزادی کھو بیٹھے، اور بڑے اجرام فلکیہ کے گرد جو بھنور ہے اس میں پکڑے گئے۔ ہماری زمین کا یہی حال ہوا ہے۔ ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ اپنے نظریے کے مطابق وہ زمین کو ساکن قرار دے سکتا ہے کیونکہ اس واسطے کے اندر جس میں وہ سورج کے گرد گھومتی ہے، وہ اپنا مقام نہیں بدلتی اور ہو سکتا ہے کہ کائنات کے ان حصوں کے علادہ جو ہمیں نظر آتے ہیں ایسے ثوابت بھی ہوں جن کی نسبت سے زمین ساکن رہتی ہے اضافیت کے ان دور از کار اطلاقات سے ڈیکارٹ نے کوپرنیکی الحاد کے الزام سے بچنے کی سعی لا حاصل کی۔ وزن کی اس نے یہ توجیہ کی ہے کہ فضا کے اندر اجزا پر گردابوں کا دباؤ پڑتا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ اجرام فلکیہ پر دباؤ ڈالتے یا کم سے کم اس کے قریب میں رہتے ہیں

متاخرین میں سے ڈیکارٹ نے سب سے پہلے کائنات کے ارتقا کا میکانکی نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ صحیح ہے کہ اس بات کو مان کر کہ دنیا کامل و مکمل پیدا کی گئی تھی، اور یہ کہہ کر کہ وہ محض اس امکان کو ثابت کرنا چاہتا ہے کہ دنیا اس سے کم کامل ابتدائی حالت سے فطری قوانین کے ذریعے سے ترقی کرکے موجودہ حالت تک پہنچ سکتی ہے، ان کے دینیات کے سامنے اظہار ادب کیا۔ اگر کوئی اس سے یہ پوچھے کہ اس ابتدائی حالت کو کیسا تصور کرنا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو جس طرح چاہیں تصور کر سکتے ہیں کیونکہ فطری قوانین کے ذریعے مادہ اپنی تمام ممکنہ حالتوں میں سے گزرتا ہے اور ناقص حالتوں کی کم و بیش تعداد سے گزر کر وہ لازماً موجودہ کیفیت تک پہنچ جاتا۔ یہ توجیہ جو ارتقا کے تمام میکانکی نظریوں کا پیش نامہ ہے نہایت مفید اور دلچسپ ہے کیونکہ اس میں ڈیکارٹ نے تکوین کے عمل کو بالتفصیل بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

جس طرح وہ کائنات کی وحدت اور اس کے ارتقا کو فطرت کے قوانین عامہ کے مطابق سمجھنا چاہتا ہے اسی طرح وہ عضوی زندگی کی بھی خالص میکانکی قوانین سے توجیہ کرتا ہے نہ صرف فلکیات بلکہ اس کی رائے میں، عضویات بھی خالص میکانکی سائنس ہونی چاہئے۔ جس طرح اپنے کونیاتی مفروضات میں اس نے دینیات کو پس پشت ڈال دیا تھا اسی طرح اپنی عضوی میکانیات میں وہ نفسیات کو نظر انداز کر دیتا ہے اور انسانی جسم کو تصور کرتا ہے کہ وہ مادی اجزا سے بنا ہوا ہے اور اس کی تمام فعلیت حرارت و حرکت کے قوانین سے مطابق ہوتی ہے جس میں کسی روح کی مداخلت کی ضرورت نہیں (نہ روح نباتی نہ روح حسی نہ روح عقلی) اس تصور کی، جو ڈیکارٹ کے فلسفۂ فطرت کے اصول عامہ کا ایک نتیجہ ہے (کیونکہ عضویہ بھی مادی وجود ہونے کے لحاظ سے فطرت کے قوانین عامہ کے تحت میں ہے) اس کے نزدیک ولیم ہاروے کے انکشاف دوران خون سے تجربی تائید ہوتی ہے۔ ہاروے جدید نیچرل سائنس کے بانیوں کی صف اول میں ہے۔ عضویات میں اس کا وہی مقام

ہے جو طبیعیات میں گیلیلیو کا۔ ہاروے نے یہ ثابت کیا کہ خون کی حرکت نہ اس کی اپنی قوت سے ہے اور نہ روح کی قوت سے، بلکہ دل کے سمٹنے سے پیدا ہوتی ہے جس سے خون جسم میں دھکیلا جاتا ہے، اس انکشاف سے عضویات میں تمام پر اسرار قوتوں کا خاتمہ ہوگیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت کے قوانین عامہ عضویہ کے اندر بھی اسی طرح حکمراں ہیں جس طرح اس کے باہر۔ ڈیکارٹ ان رہنما یان افکار میں سے ہے جنہوں نے سب سے پہلے ہاروے کی تعلیم کو قبول کیا اور اپنی کتاب مقالہ فی الاسلوب، میں اس کو بیان کیا۔ اس سے اس جدید نظریے کو بہت مدد ملی کیونکہ عضوی زندگی کے قدیم تصور کے مخالف ہونے کی وجہ سے اس کو شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ ڈیکارٹ نے اپنی بہت سی تصنیفوں میں بیان کیا ہے (خاص کر اپنی تصنیف Traite de l'homme میں) کہ کس طرح جسم انسانی ایک مشین کی طرح متصور ہو سکتا ہے اس میں بھی اس کا عام انداز فکر مجتہد واضح تھا گو اس کی جزئی توجیہات کچھ بہت مقبول نہیں نفیس نیلز سٹینسن Niels Steensen نے جو زمانہ مابعد میں ایک بہت بڑا التشریحی گذرا ہے، یہ تسلیم کیا کہ ڈیکارٹ کے جاری کردہ طریقے سے مختلف اعضا کی غرض کے متعلق قدیم تعلیمات کا ناکافی ہونا واضح ہوگیا اور حل طلب مسائل صاف طور پر نظر کے سامنے آگئے ہاروے نے میکانکی نظریے کا اطلاق دوران خون پر کیا تھا ڈیکارٹ نے اس کو اعصاب کی عضویات پر اسے عائد کیا اپنے زمانے کی عضویات کی، موافقت میں وہ اس کا قائل تھا کہ روح حیوانی کی لہریں دوڑتی ہیں جو دل میں گرم ہونے کے بعد خون کے لطیف اجزا سے پیدا ہوتی ہیں اور دماغ کی طرف صعود کر کے اس کے خانوں کو پر کرتی ہیں خون کا باقی حصہ رگوں میں گردش کرتا رہتا ہے پھر یہ لہریں دماغ سے اعصاب کے ذریعے عضلات میں آتی ہیں۔ یہ لہریں ایسے احساسات سے بھی حرکت میں آتی ہیں جن کا ہمیں شعور نہیں ہوتا۔ گرنے کے وقت ہاتھوں کا خود بخود آگے بڑھ جانا یا چلنے کا خیال کئے بغیر چلتے رہنا اور دیگر اس قسم کی غیر ارادی حرکات، اس کی مثال ہیں اس قسم کی غیر ارادی حرکات بالکل میکانکی، بلکہ ہمارے ارادے کے خلاف بھی ہو سکتی ہیں۔ ڈیکارٹ کے الفاظ یہ ہیں کہ روح حیوانی میں رد عمل واقع ہوتا

ہے اور جسے اب ہم فعل اضطراری کہتے ہیں اس کی بہت صاف اور واضح توجیہ ڈیکارٹ کے بیان میں ملتی ہے ۔

ہمیں یہ فرض کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے کہ حیوانات کے تمام وظائف اور اعمال مطلقاً اس میکانکی اور غیر ارادی طریقے پر واقع ہوتے ہیں جیوانات کے اندر روح کو فرض کرنے کی قطعاً کوئی وجہ نہیں۔ بھیڑ کا بچہ بھیڑیے کو دیکھ کر اس لئے بھاگ اٹھتا ہے کہ بھیڑیے کے جسم سے روشنی کی کرنیں اس کی آنکھ پر پڑتی ہیں اور روح حیوانی کی منعکس موجوں سے اس کے عضلات حرکت میں آتے ہیں ابابیلوں کا موسم بہار میں نمودار ہونا ایسا ہی ہے جیسا گھڑی کا معین اوقات پر گھنٹے بجانا۔ مزید برآں ہم یہ جانتے ہیں کہ جانور اپنے آپ کو نئے اور پیچیدہ حالات کے مطابق کرنے میں ایسے ہی عاجز ہیں جیسے کہ کوئی مشین۔ جانوروں کو محض مشین قرار دینے کی ڈیکارٹ کو اس لئے ضرورت پڑی کہ اگر ان میں روح کو تسلیم کیا جائے تو اس کے اصول کے مطابق ان کی بقا کا بھی قائل ہونا پڑیگا کیا سیب کا کیڑا اور مکھی بھی غیر فانی ہو سکتے ہیں ؟

انسانوں کی کیفیت مختلف ہے۔ ہر انسان کو اپنے اندر ایک شعور کا احساس ہے جس کی وجہ سے ایک روح کا فرض کرنا لازمی ہے جو سوچنے والا جوہر ہے اور مادی جوہر سے اس کا عمل اور رد عمل ہوتا ہے، وہ روح حیوانی کی ہدایت اور اس کے عمل میں مداخلت کر سکتا ہے ڈیکارٹ کے نزدیک روح کا براہ راست دماغ کے صرف ایک حصے سے تعلق ہے جسے Pineal gland غدود... کہتے ہیں۔ ڈیکارٹ کی توجہ اس غدود کی طرف اس لئے منعطف ہوئی کہ دماغ کے اکثر حصے جوڑا جوڑا ہیں لیکن اس غدود کا کوئی جوڑا نہیں علاوہ ازیں اس کو یہ خیال ہوا کہ یہ دماغ کے قریباً وسط میں اس راستے کے اوپر واقع ہے جس کے ذریعے سے دماغ کی اگلی اور پچھلی جوفوں میں سے ارواح حیوانی ایک دوسری سے ربط پیدا کرتی ہیں ارواح حیوانی اس غدود سے ٹکراتی ہیں جس سے روح میں احساسات تاثرات اور تہیجات پیدا ہوتے ہیں روح اس کا اس طرح جواب دیتی ہے کہ اس غدود کو دھکا

دیتی ہے اور ارواح حیوانی کو خاص سمت میں ڈال دیتی ہے اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تہیج کا عمل اور ردّ عمل مختلف سمتوں میں ہوتے ہیں اس وقت نتیجے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے قوی کونسا ہے۔ ذبیحۂ نفس کی کیفیت اس کی ایک مثال ہے۔

ڈیکارٹ کو یہ فضیلت حاصل ہے کہ حرکت اضطراری کے بیان اور اس کی تحلیل سے اس نے غیر ارادی فعلیت پر بہت روشنی ڈالی۔ ڈیکارٹ کی نفسیات میں ایک اور خوبی یہ ہے کہ اس نے بتایا کہ روح کی فعلیت کا مدار دماغ پر ہے اور براہ راست اس کا صرف دماغ ہی سے تعلق ہے۔ گو اس کا تشریحی علم بہت ناقص تھا لیکن اس کا کمال ہے کہ اس نے روحی نفسیاتی کو بڑی دقت نظر سے بیان کیا اور اس کے نتائج بڑی خوبی سے اخذ کئے۔ اب ہم اس کی نفسیات پر ذرا تفصیل سے غور کرتے ہیں۔

نفسیات

ڈیکارٹ صرف انسانوں ہی میں روح کا قائل ہے اور روح سے اس کی مراد ایک ایسا جوہر ہے جو جسم سے ممیّز ہے اور تمام روحی صفات کا حامل ہے جس طرح جسم تمام مادی صفات کا حامل ہے چونکہ وہ فطرت کے میکانکی تصور کو عضوی زندگی پر بھی عائد کرتا ہے وہ اس کو فرض کرنے پر مجبور ہے کہ جسم میں کوئی ایسی حرکت نہیں ہو سکتی جو کسی پہلی حرکت کے تسلسل میں نہ ہو اور کوئی حرکت معدوم بھی نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ دوسری حرکات میں جاری نہ ہو جائے یعنی جسم کے اندر حرکت کا قانون وہی ہے جو باقی مادی فطرت میں ہے۔ استقلال حرکت کا قانون اس کے فلسفۂ فطرت کا ایک بڑا رکن ہے۔ لیکن اس کے نظریے کے مطابق جو روح ارواح حیوانی، کو متحرک کرنے کے لئے غدود... کو دھکا دیتی ہے اور ارواح حیوانی کے اس غدود پر عمل کرنے سے خود روح کو صدمہ پہنچتا ہے تو ان حالتوں میں حرکت وجود میں بھی آتی ہے اور معدوم بھی ہوتی ہے بغیر اس کے

کہ وہ کسی اور حرکت میں تبدیل ہو۔ اگر روح کے دفع وانذ فاع کے کچھ بھی معنی ہیں تو صاف ظاہر ہے کہ اس کی روحی نفسیات اس کے فلسفۂ فطرت کے صریحًا منافی ہے جب وہ روح کو اس دھکم دھکے میں شریک کرتا ہے تو وہ روح کو حقیقت میں ایک مادی وجود تصور کر رہا ہے۔ اگر پوری وضاحت سے نتائج اخذ کئے جائیں تو روحیت کا ہمیشہ یہی حشر ہوتا ہے ڈیکارٹ کے ساتھ مراسلت کرنے والی ذہین و فطین شہزادی الزبتھ نے بہت ٹھیک کہا کہ روح کو مادی سمجھ لینا آسان ہے بہ نسبت اس کے کہ یہ کہیں کہ وہ غیر مادی ہونے کے باوجود مادے کو حرکت دیتی اور اس سے حرکت قبول کرتی ہے۔ ایک جگہ ڈیکارٹ روح کے اثر کو مقید کرنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ روح صرف ارواح حیوانی کی سمت میں تغیر پیدا کرتی ہے جن کا روح کی ہدایت کے بغیر ادھر یا اُدھر چلا جانا یکساں ہے۔ لیکن اس قسم کی ہدایت قانون جمود کے متناقض ہے اور محض ایک بے وجہ استثنا کے طور پر پیش ہو سکتی ہے۔

ڈیکارٹ اگر روح کو جسم سے مطلقًا الگ مخصوص جوہر سمجھتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شعور اور امتداد دو اس قدر مختلف اور متبائن خواص ہیں کہ یہ دو مختلف جوہروں سے ہی متعلق ہو سکتے ہیں۔ "میں فکر کرتا ہوں اس لئے میں ہوں" اس کا نقطۂ آغاز تھا اور اس نے صاف طور پر بتا دیا کہ فکر سے اس کی مراد عام شعور ہے وہ یکساں طور پر اس کی بجائے یہ کہہ سکتا تھا میں متاثر ہوتا ہوں اس لئے میں ہوں یا میں ارادہ کرتا ہوں اس لئے میں ہوں۔ جس پر وہ زور دینا چاہتا ہے وہ شعور کا امر اساسی ہے اس کی نفسیات کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے شعور کو اپنا نقطۂ آغاز بنایا کیونکہ روح کا تصور تو اب بھی مبہم ہے اور تب تو اور بھی زیادہ مبہم تھا اس لحاظ سے اس نے جدید تجربی نفسیات کے لئے راستہ بنایا یہ ناممکن نہیں کہ اس امر میں وہ وائیوس (Vives) سے متاثر ہوا ہو، جس نے نفسی مظاہر اور روح کی ماہیت کو صاف طور پر الگ الگ کر دیا ڈیکارٹ کئی مرتبہ وائیوس کی نفسیات کا حوالہ دیتا ہے لیکن ڈیکارٹ کو پورا یقین تھا کہ فکر یا شعور میں روح کی ماہیت کا ایک

واضح اور جامع تصور ملتا ہے جس طرح اس کا خیال تھا کہ امتداد میں مادے کی ماہیت کا واضح اور جامع تصور حاصل ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ اگر میں جسم کے تصور کے بغیر روح کا واضح اور کامل تصور قائم کر سکتا ہوں اور روح کے تصور کے بغیر جسم کا واضح اور کامل تصور ممکن ہے تو کیا یہ اس امر کا ثبوت نہیں ہے کہ ہمارے سامنے دو مطلقاً متنافی ہستیاں یا جواہر موجود ہیں جو ایک دوسرے سے بالکل آزاد ہیں۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ لفظ جوہر ڈیکارٹ کے فلسفے میں ذو معنی ہے اس کے معنی صرف حاملِ اعراض یا اس وجود کے ہیں جس میں وہ صفات پائی جاتی ہیں جو ہمارے تجربے میں آتی ہیں۔ اس اصطلاح کے ابہام کے باوجود جب ڈیکارٹ فکر کے حامل جوہر کو امتداد کے حامل جوہر سے مختلف قرار دیتا ہے تو حقیقت میں اس کے لئے یہ نتیجہ اخذ کرنا ضروری نہیں کہ کیا ایک ہی جوہر ان دو مختلف صفات کا حامل نہیں ہو سکتا۔ لیکن مقید معنوں میں جوہر سے ایک قائم بالذات وجود مراد ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ یہ جواہر کی ماہیت میں داخل ہے کہ وہ ایک دوسرے سے خارج اور باہم مانع ہوں اور وہ سمجھتا ہے کہ روح اور جسم کے متعلق یہ صحیح ہے کیونکہ وہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کر سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان دو مختلف باہم مانع فطرتوں پر مشتمل ہے اگر یہ صحیح ہے تو ان دونوں کا تعامل ناقابلِ فہم ہو جاتا ہے اگر ایک جوہر دوسرے پر عمل کرتا ہے تو وہ ایک دوسرے سے مطلقاً آزاد نہیں ہو سکتے جو کچھ ایک میں واقع ہوتا ہے وہ دوسرے کے متعلق سوچے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ یہ مسئلہ اس طرح سے ناقابلِ فہم ہو جاتا ہے اور ڈیکارٹ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ ایک خط میں وہ لکھتا ہے کہ جو شخص فلسفیانہ طور پر نہیں سوچتا اسے کبھی شک نہیں ہوتا کہ روح اور جسم کا ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل ہوتا ہے اور دونوں سے مل کر ایک واحد ہستی بنتی ہے لیکن فلسفیانہ طور پر روح اور جسم کا اختلاف اور ان کا اتحاد بیک وقت قابلِ فہم نہیں ہو سکتا۔ ایک اور جگہ وہ کہتا ہے کہ کوئی استدلال اور کوئی مقابلہ ہم کو یہ نہیں سمجھا سکتا کہ غیر مادی شعور جسم کو کس طرح حرکت دے سکتا ہے لیکن یقینی اور

بدیہی تجربہ ہم کو ہر روز یہی بتاتا ہے۔ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کو خود ان کی ذات ہی سے سمجھنا چاہیئے اور جو دوسری اشیا سے مقابلہ کرنے سے غیر واضح ہو جاتی ہیں۔ ڈیکارٹ یہاں اس طرح باتیں کرتا ہے کہ گویا اس نے مشاہدہ کیا ہے کہ کس طرح روح غدود... کو حرکت دیتی اور اس سے متحرک ہوتی ہے لیکن اس مسئلہ میں اصل مشکل یہ ہے کہ براہ راست تجربہ یا وجدان اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتا بلکہ اس کے برعکس استدلال اور مقابلہ ہی ایسے طریقے ہیں جن کے ذریعے سے کسی قابل فہم اور غیر متنازع سفر وضے پر پہنچنے کی امید ہو سکتی ہے ؂

یہ عام طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ ڈیکارٹ کے نظریۂ روح و بدن میں ازمنہ متوسطہ کی ثنویت پنہاں ہے۔ اس نظریے میں ڈیکارٹ کا اپنا حصہ یہ ہے کہ اس نے واضح تصورات قائم کرنے کی کوشش کی تصورات کے ایک دوسرے سے آزاد ہونے سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان کے مطابق ہستیاں بھی ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے ذہنی اور جسمانی مظاہر کے فرق کو بہت اچھی طرح واضح اور معین کیا لیکن اسی بات نے اس کو گمراہ بھی کیا اپنی ادعایت کی وجہ سے اسے اپنے تصورات کے کامل ہونے پر پورا اعتماد ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ ہستی کو ضرور ان کے مطابق ہونا چاہیئے ڈیکارٹ اس ثنویت کو جو ٹیلیسیو بیکن اور کمپانلا میں پائی جاتی ہے اور زیادہ انتہائی صورت تک لے گیا اور اسی انتہا کی وجہ سے فکر کو اس ثنویت سے گذر جانا آسان ہو گیا روح اور جسم کی عام فہم مابعد الطبیعیات کو اس نے اس بین طور پر پیش کیا کہ اس کی مشکلات اور متناقضات نظر کے سامنے آگئیں گیسنڈی اور آرنولڈ نے اس کے خلاف صحیح اعتراض کیا کہ شعور اور امتداد کا روح اور جسم کی خاص صفات ہونا یہ ہرگز ثابت نہیں کرتا کہ یہ صفات ان کی ماہیت پر پوری طرح حاوی ہیں۔ اس اعتراض میں انھوں نے ڈیکارٹ کے نظریے میں ایک فیصلہ کن نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے ؂

روح اور جسم کو مطلقاً الگ الگ سمجھنے کے نتائج ڈیکارٹ کی نفسیات میں نمایاں ہیں۔ وہ بڑے غور سے تحقیق کرتا ہے کہ کون سے ذہنی افعال اور مظاہر خود روح سے متعلق ہیں اور کون سے ایسے ہیں جو جسم کے روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔

حسی ادراک جسم کی وجہ سے ہے یا ارواح حیوانی کے عضو ... کے ذریعہ روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ یہاں اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ محاورے میں بہت سی باتیں جو دراصل ادراک نہیں ہیں ادراک سمجھی جاتی ہیں مثلاً ہم کو حسب ذیل امور کو الگ الگ رکھنا چاہیئے ایک وہ حرکت ہے جو تہیج سے دماغ میں پیدا ہوتی ہے اور جو جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے دوسرے دماغ کی اس حرکت کا روح پر اثر جس سے احساس رنگ وغیرہ پیدا ہوتا ہے۔ تیسرے وہ احکام جو اعضائے جسمانی کی حرکتوں کی وجہ سے ہم غیر ارادی طور پر خارجی اشیا پر لگا لیتے ہیں۔ ان غیر ارادی حکموں میں سے ایک وہ حکم ہے جس کی وجہ سے ہم اشیا کو اپنے سے خارج اور مکان کے اندر معین مقامات پر تصور کر سکتے ہیں آنکھ اور سر کی حرکتیں اور ارواح حیوانی کی متوافق حرکتوں کے ذریعے سے روح کو ایسا حکم لگانے کی تحریک کرتی ہیں ادراک کا تیسرا درجہ محض روح کی بدولت ہے۔

حافظے کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مادی اشیا کا حافظہ جو دماغ کے تہیجات کے اثرات مابعد پر منحصر ہے اور دوسرا ذہنی اشیا کا حافظہ جو خود شعور سے مستقل آثار پر منحصر ہے کہ خالص اور تخیل میں یہ تفریق یہ ہے کہ فکر خالص میں صرف روح فاعل ہوتی ہے لیکن تخیل میں حسی تمثالات سے کام لیا جاتا ہے تخیل بھی ادراک اور تذکر مادی کی طرح روح سے اسی حیثیت سے تعلق رکھتا ہے کہ روح جسم سے متحد ہے لیکن روح کا خالص تفکر بغیر تخیل اور ادراک کے ممکن ہے۔ اسی طرح جبلت اور ارادے کا فرق بھی اسی بنا پر ہے کہ جبلت جسم سے تعلق رکھتی ہے اور ارادہ روح سے ہے۔

ڈیکارٹ کہتا ہے کہ ہمیں اپنے ارادے کے اختیار کا براہ راست شعور ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ ارادے کا عدم تعین اس کا کمال ہونے

کی بجائے، ہمارے علم کے نقص کو ظاہر کرتا ہے فہم کی نسبت ارادے کا میدان زیادہ وسیع ہے ہم ایسی چیز کو بھی اختیار کر سکتے اور اس کا دعویٰ کر سکتے ہیں جسے ہم نہیں سمجھتے۔ عقل محدود ہے اور ارادہ غیر محدود۔ ڈیکارٹ غلطی کے امکان کی اسی سے توجیہ کرتا ہے۔ جذبات جسم کے روح پر اثر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں لیکن باطنی تاثرات روح کے اپنے افکار و احکام کا نتیجہ ہوتے ہیں یہ صحیح ہے کہ باطنی اور خالص عقلی تاثر کے ساتھ بھی ایک جذبہ اور حسی تاثر شامل ہوتا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ روح کا دماغ پر اثر ہوتا ہے۔ عشق عقلی میں یہی ہوتا ہے کہ روح کا میلان غدود.... پر اثر کرتا ہے جذبے میں انبساط عشق سے پہلے ہوتا ہے لیکن تاثر باطنی کی کیفیت اس کے برعکس ہے اگرچہ اس ثنویتی تصور کی وجہ سے ڈیکارٹ کے لئے یہ ناممکن ہو گیا کہ وہ تاثرات کے ارتقائے مسلسل کا کوئی نظریہ پیش کر سکے تاہم نفسیات تاثر بہت کچھ اس کی منت کش ہے کہ اس نے یہ کوشش کی کہ مختلف تاثرات کی اصل کو ان کی ابتدائی اور عنصری صورتوں میں تلاش کیا جائے جن کی مختلف ترکیبوں سے وہ پیدا ہوتے ہیں اسکے عنصری تاثرات یہ ہیں، حیرت، عشق، نفرت، خواہش، خوشی اور غم اس کے ہاں ان جذبات اور ان کی ترکیبوں کا بیان خالص تحلیلی اور کوالف نما ہے اور وہ اکثر اپنے عضویاتی نظریہ سے کام لیتا ہے۔ جذبات کے عضویاتی پہلو کی توجیہ کے لئے وہ دماغ اور دل کے باہمی تفاعل پر بہت زور دیتا ہے صرف حیرت کی کیفیت ہیں جسے وہ خالص عقلی تاثر سمجھتا ہے، اس کا خیال ہے کہ دماغ کا دل پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے ہاں جذبات کے جبلتوں سے تعلق کی نسبت بھی بہت تاکید پائی جاتی ہے ان کی وجہ سے روح جلب منفعت اور دفع مضرت پر مائل ہوتی ہے۔ مقصدی افعال کی تکمیل بھی ارواح حیوانی کی حرکت کے ذریعے سے جو جذبات آفرین ہے، روح کی مدد کے بغیر واقع ہوتی ہے لیکن یہ مقصدیت اطلاقی یعنی ہر حالت میں تیر بہدف نہیں ہوتی اس لئے عقل اور تجربے کو مداخلت اور تصحیح کرنی چاہئے۔ تاثر کے ارتقا کے لئے ارواح حیوانی کی ایک مخصوص حالت اور روح کے اندر اپنی

نقش کا باہمی تعلق بہت اہم ہے۔ براہ راست نہیں بلکہ روح کی اس تمثال کے ذریعے سے ارادہ حرکات جسم کی رہنمائی کرسکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک عقل اور حواس کی کشمکش روح کے اندر واقع نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک ایسی پیکار ہوتی ہے جس میں روح یا ارادہ ایک طرف ہوتا ہے اور جسم یا ارواح حیوانی دوسری طرف۔ نتیجے کا مدار اس پر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کونسا غدد... کو نہایت زور سے دھکا دے سکتا ہے یہاں بھی ڈیکارٹ نے نہایت قابل تعریف بلے تناقصی سے روحیتی نظریے سے آخر تک کام لیا ہے ۔

اخلاقیات

جب ڈیکارٹ نے تشکیک کلی کو اپنے فلسفے کا نقطۂ آغاز بنایا تو اس نے عالم اخلاق کو عارضی طور پر مستثنیٰ کر دیا اگرچہ اسے معلوم تھا کہ اس کے تفلسف کا لازماً اس پر بھی اثر ہوگا۔ تاکہ ہر چیز کی نظری تحلیل کرتے ہوئے وہ راہ عمل میں بالکل بے ہدایت نہ رہ جائے اس نے اپنے کردار کے لئے مفصلہ ذیل ہنگامی قواعد مرتب کئے۔ (مقالہ فی الاسلوب باب سوم)۔ ا اپنے وطن کے مذہب اور رسوم کی پابندی کرنا ۲۔ جس چیز کا مصمم ارادہ کیا ہے اسے استقلال سے سرانجام دینا۔ ۳۔ قسمت پر غالب آنے کی بجائے اپنے نفس کو مغلوب کرنے کی کوشش کرنا، اپنی خواہشات کو نظام کائنات کے ماتحت رکھنا اور اس بات کو کبھی نہ بھولنا کہ اپنے افکار کے سوا کوئی شے پوری طرح ہمارے قبضۂ قدرت میں نہیں ہے ۔

بعد ازاں جب وہ اپنے فلسفیانہ نظریات کو مکمل کر کے شائع کر چکا تو اخلاقیات میں قدم رکھتے ہوئے اسے بہت تامل ہوا اس نے خیال کیا کہ اہل دینیات جو اس کی طبیعیات ہی کی وجہ سے اس پر اس قدر ناراض ہیں اگر اس نے اخلاقیات پر کچھ لکھا تو وہ یقیناً اسکے درپے ہو جائینگے Passions de l'ame کتاب جذبات کے کچھ بیان کو مستثنیٰ کرتے ہوئے اس کے اخلاقیاتی خیالات

ہمیں ان خطوط میں ملتے ہیں جو اس نے شہزادہ الیزبتھ ملکہ کرسچیانا اور شانو Chanut کو لکھے جو سویڈن میں فرانس کا سفیر تھا۔ یہ خیالات مقالہ (فی الاسلوب) میں بیان کردہ عارضی قواعد ہی کی ترقی یافتہ صورت ہیں ان سے رواقی فلاسفہ خصوصاً سینیکا Seneca کا اثر مترشح ہوتا ہے ڈیکارٹ پوچھتا ہے کہ فلسفہ ہمیں اس مسرت اعلیٰ کے حصول کے کیا ذرائع بتاتا ہے جس کی ادنیٰ درجے کے لوگ رفتار زمانہ سے لاحاصل توقع رکھتے ہیں لیکن جس کا حقیقی منبع خود ہماری ذات ہے اسکے تین ذریعے نظر آتے ہیں اول صداقت کا واضح علم دوم اسکو عمل میں تبدیل کرنیکا مستحکم ارادہ سوم ان تمام خواہشات کو مارنا جو ان اشیا و اغراض کا حصول چاہتی ہیں جو ہماری رسائی میں نہیں صرف ارادے کی مدد سے علم کا ہماری زندگی پر تصرف اور ہیئت اسکی مطیع ہوسکتی ہے۔ اس کے بغیر حسی تاثرات اور جذبات ہمارے افکار کو دھندلا کر دیتے ہیں اور خارجی اسباب کی قدر و قیمت کو ہماری نگاہ میں بہت بڑھا دیتے ہیں اس کی وجہ سے ہم روح کی باطنی لذتوں سے لطف اٹھاتے ہیں جو خود روح کی طرح سرمدی ہیں کیونکہ وہ علم حق کی مستحکم بنیاد پر قائم ہیں سب سے ضروری علم اس بات کا جاننا ہے کہ خدا سب اشیا کا خالق ہے اور ہستی کامل ہے اور ہماری روح اوسی سے نکلی ہوئی ہے اور جسم سے مختلف ہے کائنات کی لامحدودیت کا علم بھی اسی کے ساتھ وابستہ ہے جس سے یہ غلط اعتقاد فنا ہو جاتا ہے کہ تمام کائنات زمین کے لئے ہے اور زمین ہمارے لئے علم سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ ہم ایک کل کا جزو ہیں (خاندان جماعت و مملکت) اور ہمیں کل کے اغراض کو اپنے جزوی اغراض پر ترجیح دینی چاہئے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس کا صحیح علم ہو جائے کہ کیا چیز ہمارے قبضہ قدرت میں ہے اور کیا نہیں۔ صرف ہمارا ارادہ پوری طرح ہمارے اختیار میں ہے اس اختیار کے احساس سے عالی منشی پیدا ہوتی ہے جو تمام نیکیوں کی کنجی ہے عالی منش انسان مہمات کو سرانجام دینے کی قدرت اپنے اندر محسوس کرتا ہے لیکن ساتھ ہی اپنے حدود کا بھی اس کو احساس ہوتا ہے ایک متلون تقدیر کے خیال کو جو محض ایک وہم ہے چھوڑ کر اس کو اس اعتقاد پر قائم رہنا چاہیئے کہ ہر شے کا مدار خدا کے سرمدی اور غیر متغیر ارادے پر ہے اس طرح سے جذبات کا تزکیہ ہو جائیگا اور خدا کا عشق عقلی ہم میں پیدا ہو جائیگا

جو اس زندگی میں سب سے زیادہ لطیف اور مفید جذبہ ہے (اگرچہ یہ فیصلہ اہل دینیات کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے کہ آیا یہ عشق جو فطری انسان کے لئے بھی ممکن ہے سعادتِ ازلی کے حصول کے لئے کافی ہے) جو اس وانکار کی کافی کوشش سے یہ سب سے زیادہ پرزور جذبہ بن سکتا ہے اپنے نظریہ علم اور فلسفۂ فطرت کی طرح ڈیکارٹ اخلاقیات میں بھی ہستی محدود کے تصور کو اس کی بنیاد قرار دیتا ہے عقلیت اور تصوف کا امتزاج سترھویں صدی کی عام خصوصیت اور ڈیکارٹ کا خاص انداز ہے ڈیکارٹ کے فلسفے کے اس پہلو کو اس کے تابعین نے خاص طور پر ترقی دی ہے

(۵)

باب دوم

کارٹیزیت Cartesianism

ڈیکارٹ کے فلسفے کا اپنے زمانے پر گہرا اثر کرنا لازمی تھا اس کا باقاعدہ ارتیاب اور تحلیل کا تقاضا کرنا اور تمام روایتی مفروضات کو نظر انداز کرنا آزادانہ تحقیق اور فکر بے تقلید کا باعث ہوا یہی خصوصیت اسکی بڑی اہمیت تھی کیونکہ اس کی وجہ سے اس نے اپنے خاص پیروؤں سے بہت زیادہ وسیع حلقے کو متاثر کیا۔ فطرت کی خالص میکانکی توجیہ کے تقاضے سے اس نے فطری سائنس، خصوصاً طبیعیات اور طب میں اصلاح کی اگرچہ اس کے جزئی مفروضات بہت جلد غلط ثابت ہو گئے۔ ثنویت کا اصول اس نے ایسی شد و مد کے ساتھ پیش کیا کہ اس میں ایک دائمی اہمیت پیدا ہو گئی اس کی روحی نفسیات اور دینیاتی تخیلات کو رائے عامہ نے بہت پسند کیا جیسے روح اور جسم کا بین اور مطلق فرق بہت واضح اور دلکش معلوم ہوا اور ڈیکارٹ کے دلائل میں دینیات اور سائنس کی موافقت کے لئے جو مدرسی فلسفے کے زوال کے بعد متزلزل ہو گئی تھی ایک نئی بنیاد مل گئی۔ اسی وجہ سے اس صدی کے آخر میں بوسوے Bossuet اور فینیلوں (Fenilon) فرانسیسی کلیسا کے بہترین نفوس، ڈیکارٹ کے سرگرم پیرو تھے۔ ممتاز جینسنسٹوں Jansenists میں بھی ارنولڈ اور نکول جیسے لوگ اس کے ماننے والے تھے اور پاسکل نے Pascal جو جینسنسٹوں میں سب

بڑا شخص تھا، ایک عجیب انداز فکر اختیار کیا جس کا ذکر بعد میں آئیگا ارنولڈ کے زیر ہدایت اس فرقے نے منطق پر ایک ایسی عمدہ کتاب لکھی جو اب بھی مفید اور دلچسپ ہے La logique on l'art de Penser, 1662 اہل علم پادریوں نے بھی ڈیکارٹ کے فلسفے کی بہت حمایت کی پیرس اور اضلاع فرانس میں عام فہم لیکچروں کے ذریعہ سے وسیع حلقوں میں اس کی اشاعت کی گئی۔ مادام واسیونیے (Madame de Sevignè) کے خطوط سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ امرا کے طبقے میں عورتوں تک میں اس فلسفے نے کیسی دلچسپی پیدا کی ہالینڈ میں بھی اس کا چرچا کچھ کم نہیں تھا جہاں یونیورسٹیوں میں بہت سے نوجوان معلموں نے اس کو اختیار کر لیا تھا۔ لیکن فرانس اور ہالینڈ دونو ملکوں میں اس کی مخالفت بھی بڑی شدید ہوئی۔ جیسوئیٹوں اور کٹر پروٹسٹنٹ پادریوں نے اپنے اپنے طریقوں سے اسکو دبانیکی کوشش کی۔ اس نئے فلسفے سے آزاد فکر انسانی کو بہت وقار و اقتدار اور شک کو ایک خطرناک وقعت حاصل ہوتی تھی اس کے اندر صفات حسیہ کی نفسیت کی تعلیم تھی جو عشائے ربانی کے اعتقاد کے موافق نہیں ہو سکتی تھی (خصوصاً اس کی کیتھولک صورت میں)، اور ان سب باتوں کے علاوہ اس میں زمین کو متحرک اور کائنات کو لامحدود تسلیم کیا گیا تھا۔ دینیات کا اقتدار قدیم مدرسی تعلیم سے وابستہ معلوم ہوتا تھا۔ ہالینڈ کی بہت سی یونیورسٹیوں میں اس کی ممانعت کر دی گئی اور اس کے ماننے والوں کو دینیات کی معلمی اور کلیسا کی ملازمت سے علیحدہ کر دیا گیا۔ ڈیکارٹ کی کتابیں روما میں کتب ممنوعہ کی فہرست میں داخل کر دی گئیں (۱۶۶۳) اور فرانس میں مکرر شاہی فرامین کے ذریعے سے جامعوں میں اس کی تدریس ممنوع قرار دی گئی۔ ان تمام کوششوں سے بھی اس کا غلبہ نہ رکا اس کے اثر کا خاتمہ ہوا تو ایک دوسری جانب سے ہوا۔ لاک اور نیوٹن نے فکر کو ایک سمت نو میں ڈال دیا اگرچہ خود ڈیکارٹ کے فلسفے نے خود اس سمت کے لئے راستہ تیار کیا تھا۔

ڈیکارٹ کی تعلیم کی مشکلات اور متناقضات کچھ ایسی تھیں کہ اس کے آزاد خیال پیرو اپنے استاد کی تعلیم کو زیادہ ترقی یافتہ صورت میں پیش کرنے

ہیں کوشاں ہوئے اس کی تعلیم کے ادعائی حصے ہیں وہ باتیں ایسی تھیں جن کے لئے محرکِ تنقید ہونا یقینی تھا۔ جوہر مطلق کا تصور ڈیکارٹ کے نظریہ علم فلسفہ فطرت اور اخلاقیات سب کے لئے نہایت اہم تھا ایک سوال تو یہ تھا کہ اس جوہر مطلق اور جواہر محدود د خصوصاً کائنات محدودہ میں کیا تعلق ہے ایک ہستیٔ مطلق کس طرح ایک محدود دنیا اپنے سے باہر رکھ سکتی ہے اور اس قسم کی دنیا کی حقیقت کس قسم کی ہو سکتی ہے۔ اس مسئلے کا خاص کر ایسے زمانے میں نمایاں ہونا لازمی تھا جو مطلق قوتوں کو تسلیم کرلے اور تصوف کی طرف مائل تھا سیاسیات میں یہ مطلق العنان فرمانروائی کا عہد تھا اور ایک قدرتی مماثلت اور یکرنگی کی وجہ سے فلسفے میں بھی یہی میلان غالب ہو گیا کارٹیزی فلسفہ جلد ہی حل ہو کر تصوف بن گیا۔ دوسرا مسئلہ روح اور بدن کے تعلق کا تھا وہ جواہر جو ایک دوسرے سے خارج اور باہم مانع ہیں، ان کا باہمی تعامل کیسے ممکن ہے استاد نے خود یہ کہہ دیا تھا کہ تفلسف سے دور رہ کر ہی یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے اس کے بعض پیرودں نے اسی نقطۂ نظر سے اس کے فلسفے کو جاری رکھنے کی کوشش کی اور خیال کیا کہ یہ اس قسم کا ناقابل فہم امر ہے کہ جہاں کہیں مختلف اشیا ایک دوسرے پر عمل کرتی ہیں، وہاں ان کا باہمی تعلق اسی طرح ماورائے فہم ہوتا ہے۔ کارٹیزیت نے علم کو مظاہر کے ربطِ خارجی اور ان کی توالی تک محدود کر دیا اور ربط باطنی کو ناقابل فہم قرار دیا۔ اس طرح سے زمانۂ مابعد کی علمیات میں مسئلہ تعلیل کی بحث کے لئے راستہ تیار ہو گیا دونو مسئلے اس نقطہ نظر میں یکجا ہو جاتے ہیں جسے موقتیت کہتے ہیں Occasionalism جس میں تصوف کا یہ میلان غالب نظر آتا ہے کہ جوہر مطلق کو تمام حقیقت اور تعلیل کا حامل قرار دیا جائے۔ اب ہم اس میلان کے بڑے بڑے نمائندوں پر مختصراً کچھ عرض کرتے ہیں کو

لوئی دا لافورج Louis de la Forge ایک فرانسیسی طبیب نے کہا کہ روح کا جسم کو حرکت دینا اس سے زیادہ عسیر الفہم نہیں ہے جیسا کہ ایک جسم کا دوسرے جسم کو حرکت دینا۔ ہو سکتا ہے کہ اس خیال کو اس سے پہلے ڈیکارٹ کے ایک اور پیرو گرود دا کوردیمو Geraud De Cordem نے ظاہر کیا ہو۔

جو پیرس کا ایک قانون وکیل تھا اور جو بعد میں ڈوفن Dauphin کا معلم ہو گیا۔ اگر یہ صحیح ہے کہ تو اسی شخص کو موقعیت کا بانی سمجھنا چاہیئے۔ دالا فورج نے تو صرف یہ کہا تھا کہ روح اور جسم کا تعلق اسی حالت میں سمجھ میں آسکتا ہے اگر ہم یہ فرض کریں کہ ان دونوں کو ابتدا سے خدا نے متحد کیا ہے لیکن کوردیموے نے اس سے آگے قدم اٹھایا اور یہ کہا کہ جب تک خدا مداخلت نہ کرے نہ خود روح کے اندر نئے خیالات پیدا ہو سکتے اور نہ جسم نئی حرکات قبول کر سکتا ہے۔ تمام محدود ہستیاں (ارواح اور اجسام سب دخل ایزدی کے مواقع ہیں مثلاً ہمارا ارادہ خدا کے واسطے ایک موقع ہے کہ وہ ہمارے بازو کو ہلائے یہ امر کہ کسقدر تمام علیت کو ایک ہستی مطلق میں مرتکز کر لینے کا میلان، موقعیت کے ارتقا کا باعث ہوا ڈیکارٹ کے ایک پیرو سلوین ریگس Sylvain Regis کی ایک تصنیف کے حسب ذیل اقتباس سے معلوم ہو سکتا ہے، "صحیح معنوں میں کوئی عمل کر سکنے کے لیے" یہ لازمی ہوگا کہ ایک شخص اپنے اندر سے اپنے سے باہر عمل کرے یعنی خود اپنی قوت سے عمل کرے اور یہ یقینی بات ہے کہ صرف خدا ہی اس طرح سے عمل کر سکتا ہے اس سے لازم آتا ہے کہ صرف خدا ہی حقیقی علت فاعلہ ہے"

اس نظریے کو منطقی طور پر آرنلڈ گیولنکس Arnold Geulinx نے ترقی دی جو بیلجیئم کا رہنے والا اور ڈیکارٹ کا پیرو تھا گیولنکس ۱۶۲۴ء میں انٹورپ میں پیدا ہوا اس کے ماں باپ کیتھولک تھے اس نے اکثر Lyons میں تعلیم حاصل کی اور وہیں پروفیسر ہو گیا۔ کارٹیزی ہونے کی وجہ سے وہ کچھ مقبول نہ ہوا اور اس کو اس عہدے سے نکالنے کی ترکیب کی گئی۔ اس کے بعد وہ لائڈن Leyden کو چلا گیا جہاں وہ پروٹسٹنٹ ہو گیا۔ فلسفہ کی تعلیم دیتے ہوئے اس نے مسلسل کئی سال مصائب میں بسر کیے اور ۱۶۶۹ء میں وہاں کی یونیورسٹی میں پروفیسر مقرر ہو چکے تھوڑے ہی دن بعد پیسٹھ Pesth میں وفات پائی۔ اس کی زندگی میں شائع شدہ تصانیف میں سب سے اہم اس کی کتاب Ethice اخلاقیات ہے لیکن یہ کتاب بھی ۱۶۷۵ء تک مکمل صورت میں شائع نہیں ہوئی۔ اس کی موقعیتی تعلیم تو اس کی اخلاقیات کی تہہ میں پائی جاتی ہے اور کچھ زیادہ تفصیل کے ساتھ اس کی

"مابعد الطبعیات" میں جو ۱۶۹۵ء میں اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی تھی

گیولنکس کے فلسفے کی خصوصیت امتیازی عقلیت اور تصوف کا ایک عجیب و غریب امتزاج ہے لیکن اس کے استدلال سے نہایت اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ کس طرح مسئلہ تعلیل ڈیکارٹ کے نظریہ جوہرین سے پیدا ہوا۔

گیولنکس نے اپنا نظام اخلاقیات، مروجہ ارسطاطیسی اخلاقیات کے بالکل برعکس مرتب کیا، جس میں انسان کو طالب مسرت فرض کیا گیا ہے اور عمل اور غیر شعوری عادت پر بہت زور دیا گیا ہے گیولنکس کے نزدیک اخلاق یہ ہے کہ اس قانون عقل کی پیروی کی جائے جو خدا نے ہم میں ودیعت کیا ہے۔ اخلاق خدا کے ارادے کی پیروی نہیں کیونکہ خدا کا ارادہ تو پورا ہو کر رہیگا ہم خواہ کچھ ہی کریں علاوہ ازیں ہر ایک شے خواہ کتنی ہی بلند اور مقدس کیوں نہ ہو عقل کے زیر نگیں ہے۔ اخلاقیات کے لئے فطرت کا علم مقدم ہے کیونکہ انسان کو صحیح عمل کرنے کے لئے، یہ جاننا لازمی ہے کہ کائنات میں اس کا مقام کہاں ہے۔ معرفت ذات اخلاقیات کی بنیاد ہے۔ اس سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ صرف میرے افکار اور میرا ارادہ میری ملکیت ہیں لیکن جسم کے لحاظ سے میں مادی کائنات کا ایک جزو ہوں اس مادی کائنات میں میں نے کوئی شے پیدا نہیں کی اور نہ ہی میں کوئی شے پیدا کر سکتا ہوں جب میں کسی شے کے طریق آفرینش تک سے واقف نہیں ہوتا تو مجھے یہ کہنے کا کیا حق حاصل ہے کہ میں کوئی شے پیدا کرتا ہوں علاوہ ازیں میری فعلیت میرے وجود کے ماورے نہیں ہو سکتی دوسری اشیا پر اس کا عمل نہیں ہو سکتا میرا ارادہ صرف میری اپنی روح کے لئے کچھ معنی رکھتا ہے اور اشیا بھی نہ ایک دوسری پر عمل کر سکتی ہیں اور نہ مجھ پر ایک شے کا عمل جو اس کی اپنی باطنی کیفیت کا مظہر ہے، دوسری اشیا کے لئے کیسے قابل لحاظ ہو سکتا ہے۔ اس کو خود معلوم نہیں ہوتا کہ خارجی تغیرات کیسے واقع ہوتے ہیں اس کی اندرونی کیفیت کا دوسری اشیا سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا اگر تو یہ سمجھتا ہے کہ تو اپنے اعضا کو خود حرکت دیتا ہے گو تو اس کے انداز وقوع سے واقف نہیں، تو تیرا یہ سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ یقین کرنا کہ الیاڈ کی کتاب تیری تصنیف ہے، یا سورج کو تو اس کے راستے پر چلاتا ہے اسی طرح بچہ گہوارے

میں یہ سمجھ سکتا ہے کہ اس کا ارادہ براہ راست گہوارے کو جنبش دیتا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اسکی ماں اسکی خواہش کو پورا کرنے کے لئے گہوارے کو جھلاتی ہے۔ اگر میرا ارادہ اور عمل میری ہستی سے باہر موثر ہونا چاہے تو خدا کو جو حقیقی علت فاعلہ ہے مداخلت کرنی پڑیگی۔ محدود ہستیاں خدا کی فعلیت کے لئے محض مواقع یا ذرائع ہیں۔ وہ خدا جو مادے کو حرکت عطا کرتا ہے اور اسے قوانین کے مطابق چلاتا ہے وہی میرے ارادے کی صورت بندی بھی کرتا ہے اور اسے جسم مادی سے اس انداز سے متحد کرتا ہے کہ ارادے اور حرکت میں دو گھڑیوں کی طرح مطابقت پیدا ہو جاتی ہے جو ایک ہی طرح سے چلتی اور ایک ہی طرح گھنٹے بجاتی ہیں حالانکہ ایک کا دوسری پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ان کی مطابقت کی محض یہی وجہ ہوتی ہے کہ ان کا صانع ایک ہی ہے یہ تشبیہ جو پہلے کورڈیمو نے استعمال کر چکا تھا، روح اور جسم کے تعلق کی بحث میں تاریخی لحاظ سے مستند اور مسلم ہو گئی تھی لیکن گیولنکس نے اپنی کتاب Annotata majora in principia cartesi میں اس سے بھی زیادہ موثر تشبیہ استعمال کی ہے۔ اگر روپے کے عوض میں مجھے خوراک اور کپڑے مل سکتے ہیں تو اس وساطت کی اپنی قدرتی طاقت ان کو مہیا نہیں کرتی، اس کی قدر و قیمت کا مدار صرف انسانی رسم و رواج پر ہے اسی طرح مادی حرکت اپنی قوت سے میرے اندر احساسات اور تصورات پیدا نہیں کرتی، ان کا باہم مطابق ہونا محض ایک سنت الٰہی ہے۔

افراد اشیا کے اختلاف اور باہمی امتناع پر زور دینے کی وجہ سے مسئلہ تعلیل، جو اشیا کے رابطہ اور ایک سے دوسری کی طرف عبور سے تعلق رکھتا ہے نمایاں ہو گیا چونکہ ارادہ الٰہی ایک ایسی واحد اور ناقابل تقسیم قوت متصور ہوتی ہے جس کی فعلیت تمام اشیا پر حاوی ہے، اس لئے ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا گیا کہ جب تک تمام اختلافات کی تہ میں ہستی کی ایک وحدت کو تسلیم نہ کیا جائے اور اس کے اندر ایک ایسا تسلسل نہ مانا جائے جو ان تمام اختلافات کا شیرازہ بند بھی ہے اور ان سے ماورا بھی، یہ مسئلہ مطلقاً ناقابل حل ہو جاتا ہے۔ اس خیال میں کہ خود حرکت نہیں بلکہ ایک عنصر جو اس میں متضمن ہے یا جو اس کے ساتھ

وابستہ ہے، نفسی کیفیات کے ظہور کا باعث ہوتا ہے، ہم کو ربط روح و بدن کے مسئلے کے حل کے لئے ایک ایسا اشارہ ملتا ہے جو ڈیکارٹ کے فلسفے سے بہت زیادہ گہرا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گیولنکس کے ہاں ہر بات دینیاتی اور تمثیلی قالب میں ڈھلی ہوتی ہے جس کی وجہ سے کامل وضاحت اور عدم تناقص ناممکن ہو جاتا ہے تاہم اس کا فلسفہ اس وجہ سے بہت قابل توجہ ہے کہ اس نے اس پر بڑا زور دیا کہ ایک شے کی فعلیت اسکی اپنی ماہیت سے کسی طرح جدا نہیں ہوتی۔ گیولنکس اپنے اس نظریے سے یہ اخلاقیاتی نتیجہ نکالتا ہے کہ کائنات یا خدا کے روبرو ہم محض تماشائیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کائنات خود اپنی کوئی تصویر میرے نفس میں پیدا نہیں کرسکتی۔ صرف خدا ہی ایسا کرسکتا ہے کائنات کا تماشائی ہونے کی حیثیت سے میری ہستی ایک حیرت مسلسل ہے۔ ہمارا دار و مدار مطلقاً خدا کی مرضی پر ہے اس لئے اخلاقیات کا اعلیٰ ترین اصول یہ ہے کہ جہاں پر میں کچھ نہیں کرسکتا وہاں مجھے کوئی ارادہ بھی نہیں کرنا چاہئے۔ گیولنکس کی اخلاقیات میں عجز فضیلت اعلیٰ ہے۔ یہ ڈیکارٹ، ٹیلیسیو اور کمپانلا کی پیش کردہ عالی ہستی کی صفت کا عکس ہے۔ نشاۃ جدیدہ کا پرزور ادعائے ذات اس کے عکس میں تبدیل ہوگیا گیولنکس کہتا ہے کہ مجھے کسی چیز کا حق حاصل نہیں یہاں تک کہ خود اپنی ہستی کا مجھے کوئی حق نہیں۔ اس لئے اپنی مسرت میں اضافہ کرنا بھی میرا فرض نہیں ہوسکتا میرا کام صرف ادائیگی فرض ہے۔ اس طریقے سے ممکن ہے کہ میری مسرت میں بھی بہترین اضافہ ہو جائے کیونکہ مسرت کی سرگرم جستجو ہی حقیقت میں ہمارے رنج و محن کا باعث ہوتی ہے۔ کامل توکل کی اس اخلاقیات کو، ہم یہاں تفصیل سے بیان نہیں کرسکتے۔ گیولنکس کے اکثر اخلاقی تفکرات میں رقت اور گہرا تاثر پایا جاتا ہے۔

موقعیت کی انتہائی صورت ہمیں نکولاس میلبرانش Nicolas Malebranche میں ملتی ہے جس میں کارٹیزیت کا متصوفانہ پہلو بہت نمایاں ہوگیا ہے۔ میلبرانش جو پیرس کے ایک بڑے عہدہ دار کا بیٹا تھا سنہ ۱۶۶۰ء میں اوریٹری Oratory میں داخل ہوا جب کہ اس کی عمر بائیس برس کی تھی اس کی نازک صحت نے بچپن ہی سے اس میں ایک خاموش متفکرانہ زندگی کا ذوق پیدا کر دیا تھا اس نے اپنی زندگی کا آخری

حصہ زیادہ تر اپنے حجرے کی خلوت گاہ میں گذارا۔ ایک روز اتفاق سے ڈیکارٹ کی کتاب "سیرتِ انسان" (Traite de l'homme) کا نسخہ اس کی نظر سے گذرا۔ اس کتاب میں خیالات کے واضح ارتقائی تسلسل سے وہ اس درجہ متاثر ہوا کہ کتاب کا ختم کرنا مشکل ہوگیا۔ اسی لمحے سے اس نے اپنی زندگی فلسفہ کے لئے وقف کر دی۔ اس کی سب سے بڑی تصنیف (La recherche de la verite) "جستجوئے صداقت" ہے جس کی پہلی جلد ۱۶۷۴ء میں شائع ہوئی۔ اس کی دیگر تصانیف میں سے (Entreties sur la metaphysique 1687) خاص طور پر قابل ذکر ہے اور بعض کے نزدیک وہ اس کی بہترین تصنیف ہے۔ بحیثیت مصنف میلبرانش واضح، خوش بیان اور نکتہ رس ہے اگرچہ کسی قدر پرگو ہے۔ اس کے اندر مذہبی اور فلسفیانہ خیالات ہم آغوش ہیں اور اسے یقین تھا کہ اس نے ان کے مابین کامل موافقت کی راہ تلاش کر لی ہے وہ یہ نہیں دیکھ سکا کہ اس کے افکار انھیں کے مماثل نتائج پر پہنچے ہیں جن پر اس سے پہلے سپائنوزا پہنچ چکا تھا جسے وہ "بدبخت سپائنوزا" (Le miserable Spinoza) کہہ کر یاد کرتا ہے۔ سپائنوزا کی طرح وہ اپنے سے پہلے موقعیّین، کوردیموئے اور گیولنکس سے بھی ناواقف معلوم ہوتا ہے یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اس فلسفے میں ایک قدرتی ارتقائی میلان عمل کر رہا تھا۔ بڑی عمر رسیدگی میں بھی میلبرانش میں ذہنی تازگی باقی تھی۔ اس نے ۱۷۱۵ء میں وفات پائی۔

میلبرانش اپنی تصنیف "جستجوئے صداقت" کو اس تحقیق سے شروع کرتا ہے کہ غلطی کے کیا وجوہ ہیں اور انسان ان سے کس طرح بچ سکتا ہے۔ غلطی کا ایک بڑا ماخذ یہ غلط یقین ہے کہ حواس، جو حقیقت میں ہم کو محض عملی اغراض کے لئے عطا ہوئے ہیں، ماہیت اشیا کو ہم پر منکشف کر سکتے ہیں اور ادراک حسیہ سے مدرک صفات کو ہم اشیا کی ذات میں منتقل کر دیتے ہیں۔ مادی اشیا بذات خود صرف ممتد ہیں رنگ اور سختی نرمی وغیرہ ان میں نہیں پائی جاتی۔ تخیل ہمیں گمراہ کرتا ہے کیونکہ وہ حواس کے زیر اثر اور ہمارے جذبات پر منحصر ہے۔ میلبرانش تاثر کی ماہیت کے متعلق نفسیاتی اور عضویاتی تحقیق کرتا ہے اور ایسی آرا کا اظہار کرتا ہے جو اب بھی توجہ کش

ہیں مثلاً یہ کہ نظامِ عصبی کا خون کی رگوں پر کیا اثر ہوتا ہے تخیل کی طرح ادراک کی غلطیاں بھی جسم کے اثر سے واقع ہوتی ہیں لیکن عقل بھی اگرچہ وہ خالصاً روح سے تعلق رکھتی ہے زیرِ تنقید ہونی چاہئے۔ بڑا سوال یہ ہے کہ ہم تصورات کہاں سے حاصل کرتے ہیں بلا واسطہ ہمیں صرف ذہنی کیفیات اور اعمال کا شعور ہوتا ہے دیگر اشیا سے ہم محض ان کے تصورات کے ذریعے سے واقف ہوتے ہیں لیکن یہ تصورات نہ اشیا پیدا کرسکتی ہیں اور نہ ہم خود کیونکہ کوئی محدود ہستی علتِ مطلقہ نہیں ہوسکتی کسی شے کے علت ہونے کے معنی الٰہی صفات کا مالک ہونا ہے اس لئے تعلیل کو محدود اشیا کی طرف منسوب کرنا ایک طرح کی اصنام پرستی ہے۔ علت صرف ایک ہی ہوسکتی ہے اور وہ خدا ہے فطری علتیں محض موقعی علتیں ہیں Causes occasionelles اسی وجہ سے اس مذہب کو موقعیت کہتے ہیں جب ایک گولی دوسری کے ٹکرانے سے حرکت کرتی ہے تو ٹکر مارنے والی گولی اس حرکت کی علت نہیں ان دو گولیوں کی حرکت میں کوئی ربط لازم نہیں تمام مادی حرکت کے خالق کے لئے گولیوں کا ٹکرانا اپنے اس ارادۂ الٰہی کو عمل میں لانے کا محض ایک موقع ہے کہ ٹکر مارنے والی گولی کی حرکت کا ایک حصہ ٹکر کھانے والی گولی میں منتقل کردے تمام اجسام کو حرکت دینے والی قوت کلیتاً اسی خالق کا ارادہ ہے جو اشیا کے وجود کو قائم رکھتا ہے نفس انسانی کی بھی یہی کیفیت ہے خدا کے بغیر نہ وہ کچھ ادراک کرسکتا ہے اور نہ ارادہ۔ اس کے فرض کرلینے سے بھی کام نہیں چلتا کہ خدا نے اجسام اور ارواح کو خود عمل کرنے کی قوت عطا کردی ہے اور اپنی قدرت کا کچھ حصہ انھیں ودیعت کردیا ہے۔ خدا کے لئے ایسا کرنا ممکن نہیں ایک خدا دوسرے خداؤں کو پیدا نہیں کرسکتا جس طرح دینِ حقہ کی یہ تعلیم ہے کہ خدا صرف ایک ہے اسی طرح سچے فلسفے کی یہ تعلیم ہے کہ علت صرف ایک ہے ٭

ہمارے علم کی صرف یہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ ہمارے تمام افکار کا دارومدار خدا پر ہے ہر ایک روح کے ساتھ خدا کا ربط بلا واسطہ ہے خدا ہی مقام ارواح lelieu des esprits ہے۔ خالقِ اشیا کے ساتھ اس اتحاد کی وجہ سے ہماری روح اشیاءِ مخلوقہ کا ادراک کرسکتی ہے کیونکہ ان اشیا کے تصورات خدا میں موجود

ہیں ورنہ وہ ان کو کیسے پیدا کرسکتا۔ صحیح معنوں میں ہمارے تمام جزئی تصورات، ہستی لامحدود (یعنی خدا کے تصور) کی محدود صورتیں ہیں۔ ہر عمل فکر ہستی کل کے غیر معین تصور کا ایک تعین ہے جس سے ہم کبھی الگ نہیں ہوسکتے اسی طرح ہماری تمام سعی وطلب حقیقت میں خدا کے لئے ہے اس کے ساتھ متحد ہونا ہی حقیقی مسرت ہے اور خود وہی مسرت کی حاجت ہمارے اندر پیدا کرتا ہے لیکن ہم اکثر ایک خیر محدود پر رک جاتے ہیں اور اسے خیر اعلیٰ سمجھ لیتے ہیں جیسے محدود ہستیوں کو حقیقی علتیں شمار کرنا۔ میلیبرانش کی اخلاقیات اس کے نظریہ علم کے بالکل مطابق ہے کو

میلیبرانش کے اس نظریے سے کہ ہم تمام اشیا کو خدا کے ذریعے سے دیکھتے ہیں، ایک مشکل سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک حقیقی مادی عالم کا قائل ہونا کیا ضرور ہے میلیبرانش کے نزدیک ہمارے علم فطرت کی اس سے پوری طرح توجیہ ہوجاتی ہے کہ خدا خود ہمارے اندر فاعل ہے اس لحاظ سے حقیقی مادی دنیا کا وجود بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے اس عالم کے متعلق خدا کے تصورات (بالفاظ میلیبرانش عقلی امتداد) کافی ہیں۔ کہتے ہیں کہ اس کی وفات سے کچھ عرصہ پہلے جب بارکلے اس سے ملا، تو اس نے یہی اعتراض کیا۔ میلیبرانش اور میران Mairan کی مراسلت سے، جو ماہر ریاضی تھا اور اس کا شاگرد رہ چکا تھا اسی مشکل کا اظہار ہوتا ہے کو

باب سوم

پیر گیسنڈی (PIERRE GASSENDI)

گیسنڈی فرانس میں نتائج فکر سے زیادہ اپنے اسلوبِ فکر کی بدولت ڈیکارٹ کا مدمقابل ہوگیا اس کا نصب العین یہ تھا کہ وہ ایک تجربی فلسفی ہو اور ڈیکارٹ کے وجدانی اور استخراجی طریقے کے مخالف احساس واد راک کی حمایت کرے۔ اس کے طریقے کے لحاظ سے جتنی پرواز جائز ہوسکتی تھی ڈیکارٹ نے اس سے زیادہ بلند پروازی کی اور اعلیٰ ترین تصورات تک پہنچنے کی کوشش کی جنھیں وہ نفس انسانی کی اساس میں داخل سمجھتا تھا برخلاف اس کے گیسنڈی تجربے کو تصورات کا ماخذ سمجھتا تھا اس لئے ڈیکارٹ کے خلاف جو بحث شائع کی وہ تجربی اور استخراجی مذاہب کے مناقشے میں ایک نہایت دلچسپ تاریخی دستاویز ہے بایں ہمہ گیسنڈی کا بھی آخرکار روحیتی نتائج پر جا پہنچنا محض اس کے مذہبی عہدے کی وجہ سے تھا جس کی وجہ سے وہ اپنے تجربی فلسفے کو دینیات سے متحد کرنے پر مجبور تھا۔ وہ جنوبی فرانس میں ۱۵۹۲ء میں ڈینے (Digne) میں پیدا ہوا ۱۶۱۷ء میں وہ پہلے مذہبی واعظ اور بعد ازاں ایکس (Aix) میں فلسفے کا پروفیسر مقرر ہوا بعد ازاں وہ اس جگہ کو چھوڑ کر پیرس میں ریاضی کا پروفیسر ہوگیا جہاں وہ آخر دم تک رہا اس نے ۱۶۵۵ء میں وفات پائی۔

گیسنڈی نے جوانی کے زمانے میں مدرسی فلسفے پر ایک بڑی شدید تنقید

لکھی لیکن بعد ازاں نئی تعلیمات کے خلاف ۱۶۳۳ء کے سخت فرمان کی وجہ سے اور گیلیلیو کی تعلیم کو مردود و ممنوع قرار دئیے جانے کے باعث وہ پیچھے ہٹ گیا وہ طبیعیات اور ہیئت کے مطالعہ میں مشغول رہا لیکن اس کو کھلم کھلا کوپرنیکیت کی حمایت کرنے کی جرات نہ ہوئی اپنی بعد کی تصانیف میں اس نے نظریۂ ذرات کو پیش کیا جو ایک طرح سے ابیقوریت کا احیا تھا۔ اس نے ابیقورس کے فلسفے اور اس کی شخصیت کے خلاف روایتی الزامات کو دور کرنے اور اس کی حمایت کرنے کی کوشش کی۔ یہ تصانیف بڑی اہم تھیں کیونکہ نظریۂ ذرات جس کے لئے برونو اور باسو نے راستہ صاف کیا تھا وہ فطرت کی جدید سائنس کی ضروریات کے لئے خاص طور پر موزوں تھا گیسنڈی گیلیلیو کا مداح تھا اور اس کے اصول فلسفۂ فطرت گیلیلیو کے خیالات سے متاثر معلوم ہوتے ہیں اس اصول متعارفہ سے شروع کر کے کہ عدم محض سے کوئی شے برآمد نہیں ہو سکتی اور اس لئے کوئی ایسی شے ہونی چاہیئے جو تمام تغیرات میں باقی رہے اس کا دعویٰ ہے کہ تغیر کی توجیہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ان تمام تغیرات میں باقی رہنے والی شے یعنی مادہ کثیر التعداد ٹھوس اور ناقابل تقسیم عناصر یعنی ذرات سے مرکب ہو تقسیم ریاضیہ لامتناہی ہو سکتی ہے لیکن طبیعی تقسیم پذیری کی ایک معین حد ہے۔ فطرت کے تمام تغیرات کی توجیہ ذرات کی حرکات سے ہو سکتی ہے۔ تمام علتیں حرکات ہیں ذرات کے مابین خالی فضا ہے ورنہ ان کے لئے حرکت کرنا ناممکن ہوگا۔ مکان و وقت کی طرح فی نفسہ ایک شے ہے جسے نہ جوہر کہہ سکتے ہیں اور نہ صفت۔ حرکات صرف تواصل کے ذریعے سے شروع یا ختم ہو سکتی ہیں اس لئے تمام علتوں کا مادی ہونا لازمی ہے روح جسم کو اسی لئے حرکت دے سکتی ہے کہ اس میں ہیالی اور حسی پہلو موجود ہے اور اس حیثیت سے وہ مادی ہے۔ مادے کے خواص کے متعلق وہ ڈیکارٹ سے اختلاف رکھتا ہے اس کا خیال ہے کہ امتداد اور حرکت پذیری کے علاوہ مادے کے اور اساسی خواص بھی ہیں اور طبیعی تقسیم پذیری کے متعلق بھی اس کا خیال مختلف ہے اس کے ساتھ ہی گیلیلیو کے زیر اثر وہ یہ تعلیم بھی دیتا ہے کہ خود حرکت نہیں بلکہ تہیج حرکت مستقل ہے جب حرکت سکون میں بدل جاتی ہے تو یہ تہیج معدوم نہیں ہو جاتا فطرت کے جدید میکانکی تصور میں یہ اصلاحیں اور تبدیلیاں اس کے ارتقا کا ثبوت ہیں

دوسری طرف گیسنڈی ہیں ڈیکارٹ اور گیلیلیو کے پیشرو اور خصوصاً ٹیلیسیو کی یاد دلاتا ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ذرات احساس رکھتے ہیں اپنے اس خیال اور روح کائنات کے تصور کو اس نے بالاستیعاب اپنے فلسفۂ فطرت میں پیش کیا ہے۔ ذراتی اور میکانکی تصورات کو روحیتی نظریات سے متحد کرنے کی کوشش کی وجہ سے بھی اسی قسم کا نقص اور ادھورا پن اس کے فلسفے میں پیدا ہو جاتا ہے ذرات خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں خدا اور انسان کی فوق الفطرت روح یا اس کا فوق الفطرت حصہ اس اصول سے مستثنیٰ ہیں کہ تمام علتیں مادی ہیں یہ رفع دار ڈیکارٹ کے نظریے سے بھی زیادہ بے کار تھی کیونکہ اس سے خود روح ہی دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی تھی ایک مادی اور ایک غیر مادی لیکن اس سے ایک فائدہ بھی ہوا اس نے علما اور اہل دینیات میں یہ خیال پیدا کر دیا کہ نظریۂ ذرات لازماً الحاد مطلق نہیں اس کے بعد نیچرل سائنس اطمینان سے نظریۂ ذرات سے کام لے سکتی تھی ہو

(ف)

باب چہارم

طامس ہابس (Thomas Hobbes)

(الف) سوانح عمری اور خصوصیات

۱۵۸۸ء میں اس ڈراونی افواہ سے، کہ اندلسی بیڑا انگلستان پر حملہ کرنے کے لئے روانہ ہو رہا ہے، مالمسبری کے دکارک کی بیوی پر ایسا اثر ہوا کہ اسے قبل از وقت وضع حمل ہو گیا جس سے ایک لڑکا پیدا ہوا۔ اپنی خود نوشتہ منظوم سوانح عمری میں خود ہابس نے اس واقعہ کو شاعرانہ پیرائے میں یوں ادا کیا ہے کہ "اس کے دو بچے توام پیدا ہوئے، ایک خود میں اور دوسرا خوف"۔ وہ اپنی ڈرپوکی اور صلح جوئی کو اسی امر پر محمول کرتا تھا لیکن یہ انداز طبیعت اس کی زندگی میں فکری قوت اور ذوق مناظرہ کو مانع نہ ہوا ابتدائی تعلیم اس نے اپنے ہی شہر میں حاصل کی پندرہ برس کی عمر میں وہ آکسفورڈ چلا گیا جہاں اس نے مدرسی منطق اور طبیعیات کا مطالعہ کیا لیکن اسے اس تعلیم سے کوئی دلچسپی پیدا نہ ہوئی آغاز شباب ہی میں اس نے یونیورسٹی کو چھوڑ کر کاونڈش خاندان کے ایک نوجوان امیر کی اتالیقی اختیار کر لی اس خاندان کے ساتھ تمام عمر اس کے تعلقات نہایت مخلصانہ رہے اس حیثیت میں اس نے بارہا یورپ کے مختلف ممالک کا سفر کیا اور دنیا کا تجربہ حاصل کیا اس نے علم ادب خصوصاً کلاسیکل مورخین

اور شعرا کا بھی بڑے ذوق وشوق سے مطالعہ کیا ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے ملک میں واقعات کے رخ کو بھی بغور دیکھتا رہا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جب وہ تھیوسیڈائیڈیز (Thucydides) کے ترجمے میں مصروف تھا، تو وہ طوفان برق و باد جس کے آثار چارلس اول کے اوائل عہد میں بھی افق سیاست پر نظر آ رہے تھے، اس کی نگاہ دوربین سے اوجھل نہ تھا لیکن کچھ عرصے کے لئے اس کی علمی دلچسپیاں ایک بالکل مختلف راہ پر پڑ گئیں۔ اتفاق سے اقلیدس اس کے ہاتھ لگی جس سے اس پر یہ منکشف ہوا کہ ایک خالص استخراجی سائنس کا بھی وجود ہے۔ اس وقت تک وہ اس مضمون سے بالکل بے خبر تھا کیونکہ اس زمانے میں انگلستان میں ریاضیات معمولی تعلیمی نصاب میں داخل نہیں تھی اور اسے عام طور پر شیطانی علم سمجھتے تھے۔ اب اقلیدس اس کے لئے نمونۂ فکر بن گئی لیکن اس نے ریاضی کو کبھی اپنا پیشہ نہیں بنایا۔ بعد ازاں اس سمت میں اس کی مساعی مثمر نہ ہوئیں اور ان کی وجہ سے وہ ایسے پیچیدہ علمی مباحث میں مبتلا ہوا جن میں اس کو شکست فاش اٹھانی پڑی لیکن ریاضی کے نصب العین سے وہ اپنے فلسفے کی بنا ڈال چکا تھا۔ فکر استخراجی کو اس قدر اہم سمجھنے کی وجہ سے وہ ڈیکارٹ کے بہت قریب لیکن بیکن کے انداز فکر کے بالکل مخالف ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اپنی عمر کے آخری سالوں میں اسے بیکن سے ذاتی میل جول بھی رہا وہ اس کی تصانیف کو لاطینی میں ترجمہ کرنے میں اس کو مدد بھی دیتا تھا لیکن بیکن کا اس پر کوئی خاص فلسفیانہ اثر نہ ہوا اگرچہ اس کی تصانیف میں خاص خاص اقتباسات ایسے پائے جاتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دیگر اثرات کی وجہ سے اختیار کردہ اپنی مخصوص فلسفیانہ راہ پر چلتے ہوئے وہ کہیں کہیں بیکن کے خیالات کو اپنے نظام کے تار و پود میں بن جاتا ہے اس کے اولین سوانح نگار کے بیان کے مطابق سب سے پہلا مسئلہ جس پر اس نے غور کرنا شروع کیا غالباً پیرس میں علمی افراد کی ایک جماعت میں ضمناً اثنائے گفتگو میں پیدا ہوا کہ ادراک حسی کی کیا ماہیت ہے جب اس سوال کا تشفی بخش جواب نہ ملا تو ہابس نے اسے اپنے ذہن میں الٹنا پلٹنا شروع کیا اب اس پر یہ امر واضح ہوا کہ اگر مادی اشیا اور ان کے اجزا میں دائمی سکون یا یکساں حرکت پائی جائے تو اختلاف اشیا اور ادراک حسی کا کوئی وجود نہ ہو اس سے اس نے نتیجہ نکالا کہ تبدیلی حرکت تمام

اشیا کی علت ہے۔ اس نے خود بیان کیا ہے کہ اس وقت سے دن اور رات سوتے اور جاگتے سوائے حرکت کے کوئی اور خیال اس کے ذہن میں نہیں آتا تھا۔ اس کو یہ محسوس ہوا کہ طریق استخراجی جس کی کامل شکل سے وہ حال ہی میں واقف ہوا ہے اس کے اس اساسی اصول کے اطلاق کیلئے خاص طور پر موزوں ہے کہ ہر شے حرکت ہے غالباً اسی زمانے میں قریباً ۱۶۳۰ء آزادانہ طور پر صفات حسیّہ کی نفسیت کا اعتقاد اس میں پیدا ہوا ہابس اس سے واقف نہیں تھا کہ اس سے پہلے ۱۶۲۳ء میں گیلیلیو اس نظریے کو پیش کر چکا ہے اس سے کچھ سال بعد اطالیہ کا سفر کرتے ہوئے اس نے گیلیلیو سے ملاقات کی جس کے متعلق اس نے اپنی کتاب الاجسام (De Corpore) کے انتساب میں لکھا ہے "یہ پہلا شخص ہے جس نے تمام عالم طبیعیات یعنی فطرت حرکت کا دروازہ ہم پر کھولا"۔ اس تعمیر فکر کی بنیاد اب اور زیادہ معین اور مستحکم ہو گئی۔ کہتے ہیں کہ گیلیلیو ہی نے اس کو اس طرف متوجہ کیا کہ طبیعیات کی طرح اخلاقیات کی تعمیر بھی استخراج پر قائم ہو سکتی ہے اگر یہ صحیح ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہابس اس وقت اپنے نظام فکر کے نتیجہ تک پہنچ چکا تھا اگرچہ ایک عرصہ تک یہ صرف اس کے اپنے ذہن میں تھا یا اس جماعت کے خفیہ تبادلۂ خیالات کے دائرے تک محدود تھا جسے مرسن ایک راہب نے جو ڈیکارٹ اور گیسنڈی کا دوست تھا اپنے گرد جمع کر لیا تھا اور جس میں ہابس بھی داخل تھا اپنی سرگزشت میں کہتا ہے کہ "جس وقت سے میں نے مرسن پر اپنے خیالات ظاہر کیے اور اس نے انہیں دوسروں کے سامنے بیان کیا میرا بھی فلاسفہ میں شمار ہونے لگا اس کا حجرہ تمام مدرسوں پر فائق تھا" مرسن ہی وہ شخص ہے جس نے بعد ازاں ڈیکارٹ کے "تاملات" (Negitations) کو بہت سے مفکرین کے سامنے پیش کیا جس میں گیسنڈی اور ہابس بھی داخل ہیں، اور اس طرح سے سترھویں صدی کی ایک نہایت قابل غور بحث کا آغاز کیا۔ ہابس کی فلسفۂ ڈیکارٹ کی تنقید اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک منظم صورت اختیار کر لینے سے پہلے ہابس کے فلسفے کی کیا صورت تھی۔ ہابس لارڈ کیونڈش شوق کی عنایت سے غم روزگار سے آزاد ہو گیا تھا اب اس نے کئی سال باہر رہنے کے بعد انگلستان واپس جانے کا ارادہ کیا تاکہ وہ اپنے خیالات کو تین مختلف شعبوں میں مرتب کرے نظریۂ مادہ نظریۂ انسان اور نظریۂ مملکت کو اور جہاں تک ہو سکے طریق استخراج اور عام قوانین حرکت پر ان کی

بنیاد قائم کرے لیکن انگلستان میں خانہ جنگی شروع ہو جانے کی وجہ سے اس تجویز کے عملی صورت اختیار کرنے میں بہت تاخیر ہوئی اس کی طبیعت کا شخص اس پر مجبور تھا کہ اس سیاسی پیکار کے متلاطم جذبات سے اسے بیحد تشویش ہو اس کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس ستیزہ کاری سے تمام عمرانی اور تمدنی زندگی درہم برہم ہو جائیگی چند باستانی یاں کے اقتدار عنان گسیختہ کا نقشہ اس کے لئے بے حد وحشت آفریں تھا زندگی کے تجربے نے اس کو یہ سکھا دیا تھا کہ انانیت اور تحفظ ذات کی جبلتیں خیر اور شر دونوں کی باعث ہو سکتی ہیں اور صرف ایک زبردست طاقت ان قوتوں کو ان کی جائز حدود کے اندر رکھ سکتی ہے اپنے نظریے کی انتہا پسندی ہی کی وجہ سے وہ بے حد قدامت پسند تھا اور بالکل ابتدائی اور عنصری اصول کو بنیاد فکر قرار دیتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ٹھہرا سے اسکا عمل جو اس کے سیاسی میلانات کے تعین میں ایک موثر عامل تھا اسی لئے اس نے انقلاب انگلستان کی اہمیت کے سمجھنے میں غلطی کی اگرچہ اس نے خالص فطری اصول کی بنا پر اسے ناجائز قرار دیا گو خاندان سٹوارٹ کے حامیوں کا محرک عمل اس کے بالکل برعکس تھا ہابس کے نزدیک اصول تقلید ایک مشتق اصول تھا لیکن سٹوارٹ اس کو مطلق فوق الفطرت اور الٰہی اصول سمجھتے تھے جب ہابس نے اپنے نظریے کی تفصیل و تکمیل کی تو اس اختلاف کی اہمیت اچھی طرح واضح ہو گئی اس نظریے کے نتائج سے زیادہ اس کے محرکات کی وجہ سے اسے جدید اخلاقیات اور سیاسیات میں ایک مستقل اور مخصوص حیثیت حاصل ہے ۱۶۴۰ء میں اس نے اس تصنیف کو مکمل کیا جس میں اس کی نفسیات اور سیاسیات و اخلاقیات کے نظریوں کی اصولی باتیں ملتی ہیں یہ تصنیف جس کی پہلے قلمی نسخوں میں اشاعت ہوتی رہی بعد میں دو حصوں میں شائع ہوئی ایک فطرت انسانی (Human Nature) اور دوسرا نظام سیاست (De Corpore Politics) حال ہی میں ۱۸۸۹ء میں (Tonnies) ٹونیز نے قدیم ترین قلمی نسخے کے مطابق اسے اس کے اصلی عنوان "عناصر قانون" کے نام سے شائع کیا ہے۔ ہابس کی اس تصنیف میں نہایت تازگی اور نکتہ آموزی پائی جاتی ہے اور اس کے فلسفے کے ہر پہلو کے مطالعہ کے لئے اسے بنیاد قرار دینا چاہئے یہ امور عامہ کے ہیجان میں لکھی ہوئی کتاب ہے اس لئے اس کا انداز بیان خطیبانہ اور

ناصحانہ ہے۔ ہابس کا خیال تھا کہ اگر بادشاہ پارلیمنٹ کو برخاست نہ کر دیتا تو اس کا احتمال تھا کہ فریق مخالف خود اس کی ذات پر حملہ کرتا۔ جب فساد بہت بڑھ گیا اور نئی پارلیمنٹ نے بادشاہ کے حامیوں کے خلاف سخت گیری شروع کی تو ہابس ۱۶۴۰ء کے آخر میں فرانس کی طرف بھاگ گیا تاکہ وہاں اطمینان سے اپنے علمی مشاغل جاری رکھ سکے لیکن اہم واقعات نے جن کا ایک تلاطم برپا تھا اس کے ذہن کو سیاسی مسائل سے کنارہ کش نہ ہونے دیا اور اس نے "عناصر قانون" کے آخری حصے کی تکمیل کر کے اس کو ایک علیحدہ تصنیف کی صورت میں مرتب کیا جو ۱۶۴۲ء میں چھوٹی ایڈیشن میں اور ۱۶۴۷ء میں بڑی ایڈیشن میں شائع ہوئی۔ یہ اس کے مکمل نظام کا تیسرا حصہ تھا۔ پہلی کتاب میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ اس میں کیفیت فطرت اور حیات مدنی کے تخالف پر زور دیا ہے اور اس بات کو اشد ضروری قرار دیا ہے کہ امور مذہبی میں اقتدار اعلیٰ مملکت کو حاصل ہونا چاہیئے۔ ہابس پروٹسٹنٹ اور کیتھولک دونوں مذاہب میں مذہبی عہدوں کے تدریجی نظام کا قطعی مخالف تھا جس کی وجہ سے ایک کیتھولک ملک اور جلا وطن مذہبی شاہ پسندوں کے درمیان اس کا قیام خطرے سے خالی نہ تھا۔ باقاعدہ مخاصمت اس وقت شروع ہوئی جب اس نے فلسفۂ فطرت کو برطرف کر کے ایک سیاسی تصنیف شروع کی یہ اس کی مشہور کتاب (Leviathan) لیوی ایتھن ہے جس کا تفصیلی نام یہ ہے

"Matter Form, and power of Commonwealth Ecclesiastical)

and Civil") کتاب ۱۶۵۱ء میں لندن میں شائع ہوئی یہ کتاب اس زبردست بحری جانور کے نام پر موسوم کی گئی جس کے متعلق کتاب ایوب میں کہا گیا ہے "زمین پر کوئی جانور اس کے مقابل کا نہیں اور خوف اس کی سرشت میں نہیں"۔ ہابس مملکت کی مطلق العنان قوت کو اس زبردست جانور سے تشبیہ دیتا ہے۔ اس نے بوڈن اور التھیوسیوس کے نظریۂ اقتدار اعلیٰ کو اس کے انتہائی نتائج تک پہنچا دیا گو ہابس کی بنائے خیال اس کا فلسفۂ فطرت اور مخالفت نظام کلیسا تھی۔ اس کا بادشاہ کی قوت کی مطلق العنانی کی بجائے مملکت کی قوت کو مطلق العنان قرار دینا بغیر کسی وجہ معقول کے اس پر محمول کیا گیا ہے کہ وہ اس تصنیف سے کرامول کے ہاں مقبول ہونا چاہتا تھا۔ اپنی کتاب کے آخری حصے میں جسے اس نے بعد میں ۱۶۷۰ء کی لاطینی ایڈیشن سے

نکال دیا اس) نے یہ لکھ دیا تھا "کہ جس طرح الزبیتھ نے کیتھولک نظام کلیسا کا قلع قمع کر دیا تھا اسی طرح پریسبٹیرین (Presbyterian، فرقے نے اپسکوپیلین (Episcopalian) فرقے کے اقتدار کو مٹا دیا اور پھر احرار (Independent) کے ہاتھوں خود فنا ہو گیا اور ہم پھر شروع کے زمانے کی آزادی پر پہنچ گئے" اس آزاد بیانی سے کلیسائی شاہ پرست ہابس سے برانگیختہ ہو گئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نوجوان چارلس دوم کی تعلیمی ریاضیات کا عہدہ ہابس سے چھن گیا اور دربار میں اس کا داخلہ بند ہو گیا اس کے بعد انگلستان کے حالات میں سکون و استقلال پیدا ہو گیا دوبارہ مملکت میں ایک منظم و مستقل قوت موجود ہو گئی جو اپنا اقتدار برت سکتی تھی ہابس کو خیال پیدا ہوا کہ اس کے لئے محفوظ ترین بات یہی ہے کہ وہ انگلستان واپس چلا آئے سرما کے تکلیف دہ سفر کے بعد وہ ۱۶۵۱ء کے آخر میں انگلستان پہنچا پریس کی کامل آزادی سے اس کو بہت فائدہ ہوا اپنی تصانیف کی اشاعت، جو ہمیشہ اس کے مدنظر تھی اب وہ اطمینان سے کر سکتا تھا ۱۶۵۵ء میں اس کی کتاب (De Corpore) شائع ہوئی جو اس کی منطق فلسفۂ اولیٰ نظریات حرکت و مقادیر اور مظاہر طبیعیہ پر مشتمل ہے ۱۶۵۸ء میں (De Homine) شائع ہوئی جو زیادہ تر علم المرایا کا ایک رسالہ ہے اور جس کا خاص مقصد باصرہ کی ماہیت کی توضیح ہے اس کے علاوہ اس میں نطق اور تاثر کی نفسیات کا مختصر سا خاکہ ہے۔ اس دوسرے حصے کا نہ مبادیاتِ قانون کے پہلے حصے سے اور نہ لیوی ایتھن کے ابتدائی بابوں سے صورت یا مواد کے لحاظ سے کوئی مقابلہ ہو سکتا ہے تیسرا حصہ اسی تصنیف پر مشتمل ہے جو اس سے پہلے (De Cive) کے عنوان سے شائع ہو چکا تھا اس کو شامل کر کے اس کا تمام نظام مکمل ہو جاتا ہے اس کے بعد (Restoratian) شاہی بحالی، وقوع پذیر ہوئی اور ہابس نے بڑی خوشی سے اس کا خیر مقدم کیا اس نے اپنے شاگرد و سابق چارلس دوم کے ہاں پھر قرب اور مقبولیت حاصل کر لی اور اس کو بادشاہ سے اکثر گفتگو کا موقع بھی ملتا تھا اس نے کیونڈش خاندان میں اپنا بڑھاپا علمی انہاک میں گذارا ریاضیات اور دینیات کے مسائل میں وہ نہایت سرگرمی سے مشغول رہا اس کی مخالفت کلیسا دہریت کی مرادف خیال کی جاتی تھی اور ہابسٹ کا لفظ آزاد خیال کا ہم معنی شمار

ہوتا تھا۔ اگرچہ اس کے نظریے کے مطابق مملکت کو کلی اختیار تھا کہ جس طرح کی مذہبی تعلیم چاہے دے لیکن اس نے خود انتقادی اور عقلی پیرائے میں انجیل کی شرح کی اس کے نزدیک ابتدائی عیسائیت صرف اسی اعتقاد کا نام تھا کہ یسوع مسیح ہے اور اس میں کوئی نظریہ کائنات داخل نہیں تھا وہ عذاب ابدی کو باطل سمجھتا تھا اور ارواح لیے اجسام کا قائل نہیں تھا لیکن عموماً وہ پھر کر اسی بات پر آجاتا ہے کہ مذہبی اعتقادات قابل فہم نہیں ہیں اور نصیحت کرتا ہے کہ انھیں بے تنقید ہی تسلیم کر لینا چاہیئے جس طرح کڑوی گولیوں کو بغیر چبائے کے نگل لینا بہتر ہے۔ ہابس کی جسمانی اور ذہنی قوت بڑی عمر تک قائم رہی اس نے اکانوے برس کی عمر میں ۱۶۷۹ء میں وفات پائی

ہابس ایک ذکی اور قوی متفکر ہے عصر جدید میں اس امر میں اس کی کوشش بہترین اور مدلل ہے کہ نیچرل سائنس کو تمام ہستی کے علم کی بنا قرار دیا جائے جو نظام اس نے مرتب کیا وہ جدید زمانے کا عمیق ترین نظام مادیت ہے مزید برآں ہابس کی تصنیفات میں جو وضاحت اور قوت بیان کے لئے ممتاز ہیں منطق اور نفسیات کے متعلق بہت سے دلچسپ اشارات ملتے ہیں اسے انگریزی نفسیات یعنی انگریزی فلسفے کا بانی قرار دے سکتے ہیں لیکن اس کے معاصرین پر اس کے اخلاقیاتی اور سیاسیاتی خیالات کا اثر اس کے دوسرے نظریات کی نسبت بہت زیادہ ہوا اس کی زبردست گو یکطرفہ تجربیت لوگوں کے لئے تازیانۂ فکر تھی جس سے ان کے خیالات میں ہیجان پیدا ہو گیا نفسیات میں اس نے مدرسیت سے رشتۂ تعلق اسی طرح قطع کیا جس طرح کوپرنیکس نے ہیئت میں گیلیلیو نے طبیعیات میں اور ہاروے نے عضویات میں کیا تھا ہابس کو جائز طور پر فخر تھا کہ اجتماعیات کے بانی ہونے کی حیثیت سے اس کا بھی ان لوگوں کی صف میں شمار ہوتا ہے۔ یہ سائنس جیسا کہ اس نے (De Corpore) کے دیباچے میں لکھا ہے اس کی تصنیف (D'Cine) سے قدیم نہیں اخلاقیات اور سیاسیات کو تجربیت کی بنا پر قائم کرنے سے اس نے ایک ایسی تحریک کا آغاز کیا جس کو نہایت عمدہ طور پر انیسویں صدی میں ڈارون کی تحریک سے مشابہ قرار دیا گیا ہے

(ب) ابتدائی مفروضات

ہابس کے نزدیک سائنس کچھ تو ادراک حسّی اور حافظے کی متقابل ہے اور کچھ دینیات کی۔ احساس اور حافظے کی طرح وہ جزئی مظاہر پر نہیں ٹھہر جاتی بلکہ ان کی علتوں کے ذریعے سے ان کی توجیہ کرنا چاہتی ہے۔ کبھی وہ علت سے معلول کی طرف جاتی ہے اور کبھی معلول سے علت کی طرف۔ اس سے لازم آتا ہے کہ سائنس کا تعلق صرف اسی شے سے ہوسکتا ہے جو پیدا شدہ یا حادث ہے اسی لئے دینیات جو خدائے سرمد اور لم یلد ولم یولد کے متعلق نظریات کا نام ہے اس سے خارج ہے۔ ہابس کہتا ہے کہ خود میرے نزدیک تو سائنس کا مفہوم یہی ہے۔ ممکن ہے دوسرے لوگ سائنس کی کسی دوسری تعریف کو پسند کریں اس کا انھیں اختیار ہے۔ تعریف ایک آزاد اور اختیاری فعل ہے۔ یہ محض ایک نام کے معنی کی شرح ہوتی ہے اور کسی نام کا استعمال ایک اختیاری چیز ہے۔ سائنس اپنی اساسی تصورات کی تعریف سے شروع ہوتی ہے۔ یہ تصورات محسوسات کی تحلیل سے تحقق ہوتے ہیں۔ اساسی تصورات کے اصول کی صحت ثبوت طلب نہیں ہوتی بلکہ محض تعریف طلب ہوتی ہے۔ ایسے بنیادی اصول بدیہی ہوتے ہیں یعنی کسی خارجی شے سے اُن کا ثبوت نہیں دیا جاسکتا اگر ان کی ماہیت یہ نہ ہو تو یہ اصول نہیں ہوسکتے۔ چونکہ یہ ہمارے اپنے رکھے ہوئے نام ہوتے ہیں اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُصول خود ہماری پیداوار ہیں۔ اصول سائنس سے نہیں بلکہ مصنوعی ترکیب سے قائم کئے جاتے ہیں یہاں پر صداقت خود ہماری آفرینش ہوتی ہے کہ

صحیح معنوں میں اس کی کتاب (De Corpore) ڈی کارپورے میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہابس کس قدر وضاحت سے اُصول اولیہ کے قیام کو ایک اختیاری بات سمجھتا ہے اس کی کتاب عناصر قانون سے یہ امر اتنا واضح نہیں ہوتا۔ یہ خیال استخراجی طریقہ کی روز افزوں ترقی اور اہمیت کا نتیجہ تھا کیونکہ اگر تمام سائنس استخراجی ہے تو استخراج کے مقدمات جو خود مستخرج نہیں ہوئے محض اختیاری ہونگے لیکن یہ سمجھنا آسان نہیں ہے

کہ ہابس کی ان الفاظ سے کیا مراد ہے کہ اُصول بدیہی ہوتے ہیں یہ خارجی ثبوت سے بے نیاز ہوتے ہیں اگر محض الفاظ کے معنی جان لینے سے زیادہ کچھ ان کا مطلب ہو سکتا ہے لیکن یہ بدیہی اور بلاواسطہ شعور خود ایک ایسا مقدمہ ہے جو محتاج ثبوت ہے یہ ایک قسم کا وجدان یا ہابس کے الفاظ میں ایک تأمل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہابس کہتا ہے کہ ہم محسوسات کی تحلیل سے اُصول تک پہنچتے ہیں۔ اگر اُصول اسی طرح سے حاصل ہوتے ہیں تو ہم ان کے اختیار کرنے میں آزاد نہیں ہو سکتے۔ اور ان کا ثبوت محض حدود کے معنی بیان کر دینے سے کچھ زیادہ ہی ہونا چاہئے۔ ہابس نے صاف طور پر کہا ہے کہ تحلیل ایک نتیجہ ہے جس میں محسوسات سے اُصول یا تعریفات اخذ کی جاتی ہیں یعنی انتاج کے اُصول اولیہ خود استدلال سے قائم کئے جاتے ہیں کیونکہ تحلیل سے اُن کا ثبوت دیا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُصول کا قیام ایسی سادہ بات نہیں ہے جیسی کہ ہابس کے ان الفاظ سے ظاہر ہوتی ہے کہ اصول ہم نے اپنے اختیار سے وضع کئے ہیں ؟

ہابس نے اصول کے قیام میں آزادی و اختیار کو ایک اور طرح سے بھی محدود کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں ایک ہی چیز کو ایسے دو نام نہیں دینے چاہئیں جو ایک دوسرے سے متناقض ہوں۔ ہابس نے تمام استدلال یعنی تمام سائنس کا اصل اُصول سمجھتا ہے۔ لیکن یہ اصول محض اپنی مرضی سے بے وجہ وضع نہیں کر لیا گیا یہ اپنے انتخاب کی تحدید ہے کیونکہ اگر میں ایک مرتبہ ایک شے کو ایک نام دے چکا تو خواہ مخواہ اپنی مرضی سے اُس کا کوئی دوسرا نام رکھنا جائز نہیں ہو سکتا۔ یہ قاعدہ ہماری ہر تعمیر کے متعلق صحیح ہے۔ ہمارا پہلا قدم محض اختیاری ہو سکتا ہے لیکن اُس کے بعد سب کچھ لازمی طور پر اُس سے متعین ہوگا۔ اگرچہ ہابس کے اس خیال میں تذبذب اور کیطرفی پائی جاتی ہے لیکن یہ اس کے لئے قابل ستایش ہے کہ اس نے علم کے فاعلی اور ترکیبی عنصر کو نمایاں طور پر ظاہر کیا۔ اس خیال کو نہ ڈیکارٹ نے اس طرح پیش کیا تھا نہ بیکن نے اور اسی لئے وہ اُس مقام کو اچھی طرح واضح نہیں کر سکتے جہاں پہ فکر استقرا اور تحلیل سے استخراج کی طرف مڑتا ہے ؟

جب ایک مرتبہ ہم تحلیل کے ذریعہ سے اُصول اولیہ تک پہنچ جائیں تو دوسرا

قدم یہ ہے کہ اُن سے مظاہر کا استخراج کیا جائے ہابس اپنا عام اصول یہ قرار دیتا ہے کہ مظاہر جتنی فضا کے ہمارے سامنے پیش آتے ہیں ان سب کی ایک ہی علت ہے اور وہ علت حرکت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس دعوے کے کوئی زیادہ ثبوت دینے کی ضرورت نہیں جو شخص بھی بغیر تعصب کے اس پر غور کریگا وہ اس کی صحت کو ضرور تسلیم کریگا۔ اس قضیہ کے بعد کہ تمام تغیر حرکت ہے ہابس ضمناً بہت سے اور قضایا پیش کرتا ہے لیکن یہ نہیں بتاتا کہ ان قضیوں کا آپس میں یا قضیۂ اولیہ سے کیا تعلق ہے۔ اس قسم کے قوانین یہ ہیں۔ قانون علت و معلول جس پر اُس نے اپنی جبر و اختیار کی کتاب میں بحث کی ہے۔ قانون جمود۔ قانون بقائے مادہ اور یہ قضیہ کہ حرکت ہمیشہ کسی متحرک جسم سے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ صرف ایک جگہ تحلیل اور جمود کے قوانین کے ذریعہ سے ہابس نے اس قضیہ کو ثابت کرنا چاہا ہے کہ تمام تغیر حرکت ہے۔ اور بھی کہیں کہیں اس نے ان دو قضیوں کے ثبوت دئے ہیں لیکن غور سے دیکھو تو معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو وہ ثابت کرنا چاہتا ہے اُسی کو اپنے ثبوت میں فرض کر لیتا ہے ۔

اس قضیہ کی بنا پر کہ تمام تغیر حرکت ہے اور ان قوانین پر جو کم و بیش اس کے ساتھ وابستہ ہیں ہابس اپنے تمام نظام کی تعمیر استخراجی طریقہ سے کرنے کی کوشش کرتا ہے سب سے پہلے منطق کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ اسلوب فکر اور فلسفۂ اولیہ یعنی اہم ترین اساسی تصورات کا امتحان کرے اس کے بعد جومیٹری کا یہ کام ہے کہ وہ حرکت کے قوانین ریاضیہ پر بحث کرے اور میکانیات کا موضوع یہ ہے کہ وہ ایک جسم کی حرکت کے دوسرے جسم پر اثرات کو متعین کرے طبیعیات کا کام یہ ہے کہ وہ ان حرکات کا مطالعہ کرے جو اجسام کے ذرات میں واقع ہوتے ہیں اور علم الشان و علم ممالک جنھیں ہم اب ذہنی علوم کہتے ہیں اس تحقیق کا نام ہے کہ ان حرکات کی کیا کیفیت ہے جو انسانوں کے ذہنوں میں پیدا ہوتی ہے جن سے اُن کا باہمی تعلق اور سلوک متعین ہوتا ہے۔ اگر اس نظام کا ارتقا خالص استخراجی طور پر ممکن ہوتا تو چاہیئے تھا کہ یہ تمام مختلف شعبے حرکت کے تمام قوانین کے کم و بیش مخصوص اطلاقات ہوتے۔ اور اصول اولیہ سے شروع کر کے ہم بتدریج مادہ انسان اور جماعت تک پہنچتے۔ یہ ظاہر ہے کہ

ہابس کا نصب العین یہی تھا۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ خود ہابس اس کا قائل تھا کہ اصول اولیہ کی آزادانہ تعمیر کچھ خاص قیود و شرائط کے ساتھ ہی صحیح ہو سکتی ہے اور اس نے اس امر کا بھی اقرار کیا ہے کہ اس کے نظام میں دو مقامات ایسے ہیں جہاں استخراجی استدلال آگے نہیں چل سکتا کیونکہ وہاں ایسے پیچیدہ حالات پیش آتے ہیں کہ کسی ایک طریقہ سے ان کی توجیہ اور توضیح نہیں ہو سکتی اگرچہ ہابس کے نزدیک سائنس کبھی معلول سے علت کی طرف اور کبھی علت سے معلول کی طرف جاتی ہے لیکن اس امر کو پوری وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ پوری طرح سے لازمی علم اسی حالت میں حاصل ہوتا ہے جب ہم علت سے معلول کی طرف جاتے ہیں اگر ہم کسی ایک منظر زیر غور کو معلول قرار دیں تو اس کی علت کا علم ہمیشہ مشروط ہی رہیگا اس حالت میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس طریقے سے یہ منظر پیدا ہو سکتا ہے لیکن خالص استخراجی طریقے سے اس کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ یہ منظر حقیقت میں اسی طرح پیدا ہوا ہے جب ہم منظر زیر بحث کی حقیقی علتوں کو دریافت کر رہے ہیں تو ہم خود کوئی اصول پیدا نہیں کر رہے بلکہ ان اصولوں کو دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جن سے فطرت نے اس منظر کی آفرینش میں کام لیا ہے۔ طبیعیات اور ہندسہ و میکانیات میں یہیں پر اختلاف پیدا ہوتا ہے جب ہم میکانیات سے طبیعیات کی طرف آتے ہیں تو ہمارا خالص استخراجی عمل یہاں پر رک جاتا ہے اور ہمیں دیکھنا پڑتا ہے کہ کون سے مظاہر حقیقت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور پھر ان مظاہر حقیقی کی تحلیل سے ہم اپنے مفروضات قائم کر سکتے ہیں اب سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ منطق فلسفۂ اولیہ ہندسہ اور میکانیات کے اساسی مفروضات بھی کہیں طبیعیات کے مماثل تو نہیں اس حالت میں ان کے مفروضات بھی قطعی اور مطلق نہیں بلکہ محض مشروط ہونگے اس امر سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ خود وہ اصول بھی صرف تحلیل سے دریافت ہو سکتے ہیں۔

دوسرا مقام جہاں ہابس کے استخراجی نظام کی ارتقائی رفتار میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے اور وہ حالات کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی کے سلجھانے کے لیئے ناکافی ثابت ہوتا ہے، علوم ذہنیہ کا آغاز ہے۔ ہابس کہتا ہے کہ طبیعیات اور میکانیات کے قوانین سے استخراج، نفسی حرکات کی علتوں کی دریافت کرنے کا واحد طریقہ

نہیں۔ ہر شخص اپنی ذات کے مشاہدے سے ان اصول کو دریافت کر سکتا ہے یعنی ان انسانی تاثرات اور جذبات اور میلانات کو معلوم کر سکتا ہے جو فلسفۂ جماعت کی بنیاد ہیں لہٰذا استخراجات کے اس طویل سلسلے سے جو ہندسے سے شروع کر کے میکانیات اور طبیعیات میں سے ہو کر گذرتا ہے، فلسفۂ جماعت تک پہنچنا لازمی نہیں۔ ہم مشاہدۂ ذات سے استقراءً بھی براہ راست اس تک پہنچ سکتے اور ان مشاہدات کو نئے استخراجات کے مقدمات بنا سکتے ہیں ؏

ہابس نے یہاں تجربی نفسیات کی، مادی فطرت کی سائنس سے جداگانہ حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ اس کے لئے اس امر کی طرف توجہ دلانے کی ایک خاص وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کیونکہ وہ خود ہندسہ و طبیعیات وغیرہ سے پہلے نفسیات اور فلسفۂ فطرت پر اپنی تصانیف شائع کر چکا تھا جنھیں اس کے نظام کے مطابق بعد میں آنا چاہئے تھا۔ اسے چاہئے تھا کہ وہ ایک قدم اس سے اور آگے بڑھتا کیونکہ طبیعی پہلو سے استخراجاً جن چیزوں کی توجیہ ہو سکتی ہے وہ صرف وہ عضویاتی واقعات ہیں جو ذہنی مظاہر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ شعور کے مظاہر ہونے کی حیثیت سے ذہنی مظاہر صرف استقراء یعنی مشاہدۂ ذات کے ذریعے سے معلوم ہو سکتے ہیں اس لئے اس کی استخراجی عمل کے راستے میں یہ اس سے بہت بڑی رکاوٹ ہے جتنی کہ ہابس خیال کرتا تھا ؏

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں میکانیات سے طبیعیات کی طرف جاتے ہوئے جس وجہ سے استخراج کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ طبیعی مظاہر گو خارجی صفات کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں لیکن حقیقت میں ان کا ادراک ہمیں نفس مدرکہ کی وجہ سے ہوتا ہے لہٰذا طبیعیات کا مواد ہمارے لئے براہ راست صرف نفسی مظاہر کی حیثیت رکھتا ہے جس کی خارجی علت دریافت طلب ہے اور ہابس کے مفروضات کے مطابق یہ علت صرف حرکت ہی ہو سکتی ہے دونوں جگہ ذہنی مظاہر کی بیبے اس کے نظام کی یکسانیت اور اس کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے ؏

(ج)

اپنے اس اساسی اصول کی مطابقت میں، کہ تمام تغیر حرکت ہے ہابس کہتا ہے کہ تمام علم کا موضوع مادی اجسام ہیں ہر شخص یہ جان سکتا ہے کہ جسم سے مراد وہ وجود ہے جو ہمارے خیال سے آزاد ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اور جگہ گھیرتا ہے ہم سے آزاد ہونے کی حیثیت سے اس کو جوہر کہتے ہیں جسم اور جوہر ایک ہی شئے کے دو نام ہیں اس کے نزدیک غیر مادی جوہر ایک متناقض بات ہے لیکن جسم اور جوہر کا ادراک ہمیں براہ راست نہیں بلکہ تعقل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے ہم کو براہ راست صرف صفات یا اعراض کا ادراک ہوتا ہے۔ جوہر فی نفسہ ہمیں مدرک نہیں ہوتا اگرچہ ہم ان صفات سے یہ نتیجہ لگا لیتے ہیں کہ کوئی جوہر ان کا محل ہے جسم کے اصلی خواص صرف دو ہیں امتداد اور حرکت۔ باقی تمام صفات نفسی مظاہر ہیں جو صرف شعور میں واقع ہوتے ہیں ہابس کے نزدیک زمان و مکان کی حیثیت بھی محض نفسی ہے ان تمام تصورات کو وہ زمان و مکان کے تحت میں سمجھتا ہے جو اجسام کے امتداد اور حرکت سے ہم میں پیدا ہوتے ہیں اور جو تمام اجسام کے ناپید ہوجانے پر بھی ہم میں باقی رہ سکتے ہیں ؛

ان تمام خیالات کی یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ ہابس نے ماہیت اشیا کے علم کو ناقابل حصول سمجھ کر ترک کر دیا اور صرف صفات اشیا پر جہاں تک کہ وہ ادراک حسی کی مدد سے قابل فہم ہوسکتی ہیں، غور و فکر کیا۔ ہابس اس سے خوب آگاہ تھا کہ کسی چیز کا ہمارے لئے مدرک یا معلوم ہونا ہی ایک حکیم کے لئے عجیب ترین امر ہے تمام مظاہر میں جو ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں کسی چیز کا ظہور ہی ایک نہایت حیرت انگیز بات ہے اگر ظہورات ہی کے ذریعے سے ہم اشیا کا علم حاصل کرتے ہیں تو ہم کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ حس ہی وہ اصل ہے جس سے ہم علم اشیا کے اصول سے واقف ہوتے ہیں اور ہمارا تمام علم اسی سے مشتق ہے اور حس کی علتوں کی تلاش کو ہم سوائے خود نفس حس کے اور کسی مظہر

سے شروع نہیں کر سکتے ؟

یہاں پر شعورِ مدرک کو تمام علم کا نقطۂ آغاز اور مبدا التسلیم کیا گیا ہے اور اس سے ذہن ڈیکارٹ کے اس مقولے کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ مجھے شعور ہے اس لئے میں ہوں۔ ٹوئینز اور نا ٹورپ نے اس کی بنا پر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہابس کا فلسفہ صحیح معنوں میں مادیت ہے لیکن حقیقت امر یہ ہے کہ ہابس کو ہم اسی حد تک مادی کہہ سکتے ہیں جس حد تک کہ وہ اپنے اساسی اصول و تعریفات سے استخراجاً استدلال کرتا ہے جس جگہ پر وہ اپنے اس اصول سے کہ تمام تغیر حرکت ہے کوئی مزید نتائج نہیں نکال سکتا اور اس کا استخراجی عمل رک جاتا ہے وہیں پر اس کی مادیت بھی ختم ہو جاتی ہے یہ امر یقینی ہے کہ خود ہابس ایک خالص استخراجی نظام کا خواہشمند تھا لیکن اس میں بھی قطعاً کوئی شک نہیں کہ وہ اپنے اس نصب العین کو حاصل نہ کر سکا اور اس کے ناقابل حصول ہونے سے بھی وہ خوب واقف تھا۔ لہٰذا یہ بحث کہ ہابس کو مادی کہیں یا نہ کہیں محض ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے۔ اڈون لارسن نے ہابس پہ جو رسالہ لکھا ہے (مطبوعہ کوپن ہاگن ۱۹۰۸ء صفحہ ۱۸۶) اس میں اس نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ہابس محض اپنے اسلوب فکر میں مادی تھا کیونکہ اس کے نزدیک علم انسانی میں صرف حرکت کی توجیہ کی قابلیت ہے لیکن اس نے مادی مابعد الطبیعیات کو پیش کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی لیکن میری رائے میں اسلوب اور نظام کی اس تمیز سے خود ہابس نا آشنا تھا اور اس کی ادعائیت کبھی اس فرق کو قبول نہ کرتی اس کا عام مفروضہ یہی تھا کہ اشیا ویسی ہی ہیں جیسی کہ ہماری تعریفات سے متعین ہوتی ہیں ہابس ویسا ہی مادی ہے جیسا کہ ڈیکارٹ روحی ہے ہر دو کے نظریات میں تناقض پایا جاتا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی خود ان متناقضات سے آگاہ نہیں تھا ؟

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہابس اس امر کی اہمیت اور دقت کو بڑے زور و شور سے واضح کرلنے کے بعد کہ کسی چیز کا ہمارے لئے معروض ہونا کس قدر اہم مسئلہ ہے نہایت اطمینان سے ادراک حسّی کی طرف عبور کر جاتا ہے اور تمام علم کے اس اصل اُصول کی توجیہ اپنے اصول اولیہ کی روشنی میں کرتا ہے اور کہتا ہے کہ چونکہ تمام تغیر حرکت ہے اس لئے ادراک حسّی بھی جو تغیر سے پیدا ہوتا ہے لازماً حرکت ہے حس بھی

محسوس کرنے والے کے اندر ایک حرکت کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی اور ڈیکارٹ پر اعتراض کرتے ہوئے جو کچھ اس نے حس کے متعلق کہا ہے وہی عام شعور کے متعلق کہتا ہے اس لئے ہابس کے نزدیک نفسیات بھی نظریۂ حرکت کا ایک شعبہ ہے جہاں پر وہ اسمیں بھی تمیز کرتا ہے کہ اصل حرکت اور ہے اور ہمارے لئے اس کا ظہور اور۔ مثلاً جہاں وہ صفاتِ حسیہ کی نفسیت پر زور دیتا ہے وہاں بھی وہ کہتا ہے کہ ہمارے تاثرات اور احساسات میں جو شئے حقیقت میں موجود ہوتی ہے وہ حرکت ہی ہے مثلاً لذت کی اصل حقیقت سوا اس کے کچھ نہیں کہ وہ قلب کی ایک حرکت ہے۔ ظہور تصور تاثر اور شعور ہابس کے نزدیک جب وہ استخراجاً استدلال کرتا ہے محض ظاہری اور اعتباری ہیں لیکن اس اعتباری ظہور سے ایک بڑا دقیق مسئلہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہابس کے نظریہ کے مطابق حرکت سے صرف حرکت پیدا ہوتی ہے اور یہاں پر یہ عقدۂ لانیحل باقی رہتا ہے کہ اس سلسلۂ حرکات میں کسی ایک مقام پر حرکت کے علاوہ وہ مظہر جسے ہم شعور کہتے ہیں کیسے وجود میں آتا ہے؟

ہابس کے فلسفہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے نظریۂ مادیت کے حدود اور اس کی کمزوریوں کو نہایت اچھی طرح سے واضح کر دیا ہے۔ اس کا زبردست استخراجی انداز فکر اس کو اس مقام تک لے گیا جہاں سے آگے بڑھنا اس کے لئے ناممکن تھا اس کے بعد کی مادیت کو ثابت کرنے کی کوئی کوشش اس قدر واضح اور غیر جانب دار نہیں اس طرح سے اس نے اس مسئلہ کو واضح کرنے میں جو مدد دی ہے جو ایک نہایت مستقل اہمیت رکھتی ہے کہ نظام ہستی میں مظاہر نفسی کا کیا مقام ہے کسی نظام فکر کی کامل موافقت داخلی اور بے تناقضی ضرور سبق آموز ہوتی ہے۔

ہابس کی طبیعیات کے سلسلہ میں ہم یہاں صرف اتنا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ ڈیکارٹ کی طرح وہ خلا کا قائل نہیں تھا۔ بلکہ اس کا خیال یہ تھا کہ اجزائے لاتیجزی سیال ایتھر میں حرکت کرتے ہیں اور گسینڈی کی طرح وہ اس بات کو نہیں مانتا تھا کہ حرکت جب سکون میں تبدیل ہوتی ہے تو معدوم ہو جاتی ہے اس کے نزدیک زمان و مکان نہایت چھوٹے اجزاء سے مرکب ہیں اور جو کچھ ہمارے تجربہ میں آسکتا

ہے یہ اجزا اس سے باریک تر ہیں زماں و مکان کے ان نہایت چھوٹے اجزا میں وہی حرکت میلان کی صورتیں پائی جاتی ہے جب اس میلان حرکت کو کوئی دوسرا مساوی القوت میلان حرکت مزاحم ہوتا ہے اس حالت میں بھی وہ حرکت ناپید نہیں ہوتی بلکہ دباؤ کی صورت اختیار کر لیتا ہے اس تصور کی مدد سے ہابس جو گیسینڈی کی طرح گیلیلیو ـــــ سے متاثر ہے ڈیکارٹ کی نسبت بہت زیادہ مادہ کے تسلسل کو ثابت کرتا ہے ؎

(د) علم کے حدود۔ ایمان اور علم۔

ہابس کے نزدیک جو تصور بھی ہم قائم کر سکیں وہ محدود ہوگا۔ اس لیے لامحدود کا علم نہیں ہو سکتا۔ جب ہم "سرمدی" اور "لامحدود" اس قسم کے الفاظ سنیں تو ہمیں مہلات کے لئے تیار رہنا چاہیئے۔ لامحدود کا لفظ محض ایک سلبی حد ہے جس کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں ہم کوئی حدود قائم نہ کر سکیں۔ اس لفظ سے کسی وجود کی کوئی صفت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ ہمارے نفوس کا عجز ظاہر ہوتا ہے۔ اس لفظ سے ہم اپنے حدود کا اظہار کرتے ہیں اور کسی ہستی کی کوئی ایجابی صفت اس سے ظاہر نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے ڈیکارٹ کے لئے لامحدود ایک ایجابی تصور ہے اور محدود کا تصور لامحدود کی تحدید سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تخالف ان دو مفکرین کے نظریات حیات کے اختلاف کو بہت اچھی طرح واضح کرتا ہے ؎

جس طرح لامحدود کا کوئی علم نہیں ہو سکتا اسی طرح کائنات کا بحیثیت مجموعی کوئی علم نہیں ہو سکتا کائنات کے متعلق چند ہی سوالات کئے جا سکتے ہیں اور ان میں سے کسی کا جواب نہیں دیا جا سکتا۔ سائنس کائنات کے آغاز۔ اس کے زمانۂ قیام اور اس کے حجم وغیرہ کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتی۔ آغاز اشیاء کا علم یعنی حکمت کا ثمر اولین اہل دینیات کے لئے موقوف ہے جس طرح کہ بنی اسرائیل میں فصل کا پہلا پھل پروہتوں کی خدمت میں پیش کیا جاتا تھا۔ اپنی تصنیف دی کارپور میں ہابس نے انہیں خیالات کا اظہار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ہم علت و معلول کے سلسلہ کو اس طرح سے مکمل نہیں کر سکتے کہ ہم یقینی طور پر جان سکیں کہ اس سے آگے بڑھنا ناممکن ہے کیونکہ اگر ہم ایک علت اولیٰ

کو فرض بھی کرلیں تو یہ علت اولیٰ غیر متحرک نہیں ہوسکتی کیونکہ جو ہستی خود متحرک نہیں ہے وہ دوسرے کو کیسے حرکت دے سکتی ہے۔ اس لئے جہاں کہیں بھی ہم ٹھہر جائیں وہاں جو ہستی ہوگی اس میں بھی سرمدی حرکت ہوگی۔ اس خیال میں فی نفسہ کوئی تناقض نہیں ہے کہ دنیا کا کوئی آغاز نہیں اس لئے ہابس کہتا ہے کہ میں کبھی ان لوگوں کی تعریف نہیں کرسکتا جو یہ لاف مارتے ہیں کہ انھوں نے فطری اشیاء سے اخذ کردہ دلائل سے ثابت کردیا ہے کہ کائنات کا ایک آغاز بھی تھا لیکن جس طریقہ سے اس نے فلسفۂ جماعت میں اپنے خیالات کو ظاہر کیا ہے وہ اس سے بالکل برعکس ہے۔ یہاں پر وہ یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ خدا کی ہستی ناقابل فہم ہے لیکن کائنات سے استدلال خدا کی طرف جاتے ہیں اس کو کوئی دقت محسوس نہیں ہوتی۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم علت و معلول کے سلسلہ میں پوری طرح پیچھے ہٹ سکیں تو ہم لازماً ایک ایسی سرمدی علت تک پہنچیں گے جو خود کسی دوسری علت کی معلول نہیں۔ تاہم نظری دلائل نہیں بلکہ عمل اغراض انسان کو فطری مذہب کی طرف رہنمائی کرتے ہیں کیونکہ انسان اپنی کمزوری اور محتاجی کے سبب خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرتا ہے۔ ہابس کی تصانیف میں یہ تناقض اس لئے اور بھی حیرت انگیز ہے کہ اس امر سے اس کی توجیہ نہیں ہوسکتی کہ فلسفۂ قانون پر اس کی کتابیں اس کی تصنیف (ڈی) کارپورے سے پہلے لکھی گئیں کیونکہ ڈیکارٹ کے خلاف اس نے جو اعتراضات کئے جو قریباً اسی زمانہ میں لکھے گئے جب اسکی کتاب (D. Dive) تصنیف ہوئی ان میں وہ صاف طور پر یہ کہتا ہے کہ تخلیق کائنات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکتا۔ اس تناقض کی صرف یہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ عملی اغراض سے ہابس نے اپنی سیاسی تصانیف میں عقلی دلائل کو اس سے بہت زیادہ اہمیت دیدی جتنا کہ اس کو حق حاصل تھا۔ لیکن اس خیال کو وہ ہمیشہ غیر متناقض طور پر پیش کرتا رہا کہ ہم خدا کا کوئی تصور قائم نہیں کرسکتے۔ اس لحاظ سے ہماری مثال اس اندھے آدمی کی ہے جو آگ کے قریب بیٹھا ہوا اپنے آپ کو گرم کررہا ہے لیکن اس گرمی کی علت کا وہ کوئی تصور قائم نہیں کرسکتا۔ اپنے صفات اور حالات کو ہمیں خدا کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہئے ہماری لذت اور فہم اور ارادہ کسی کا خدا پر اطلاق نہیں ہوسکتا کیونکہ ان سب کے اگر کچھ معنی ہوسکیں تو ان کا وجود

صرف ایک محدود ہستی ہی ہو سکتا ہے۔ خدا کے متعلق صرف سلبی تفضیلی اور غیر معین الفاظ استعمال ہو سکتے ہیں جس سے ہماری اطاعت اور خدا کی حمد تشریح ہوتی ہے لیکن یہ صفات خود خدا کی ذات کے تعینات نہیں۔ خدا کو اگر ہم غیر مادی کہیں تو اس اصطلاح سے بھی صرف ادب کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ جب ہر موجود شے مادی ہے تو خدا کو بھی مادی ہونا چاہئیے اور قدیم علمائے کلیسا اس کے قائل تھے۔ فطری مذہب ناکافی ہے کیونکہ عقل ناقص ہے اور جذبات قوی ہیں۔ اسی لئے وحی کی ضرورت ہے۔ لیکن اس بحث کا صحیح مقام فلسفۂ مملکت ہے۔ کیونکہ انسان کے فہم سے بالاتر ہونے کی وجہ سے صرف منقولات اور سند سے اس کی شہادت مل سکتی ہے اور کوئی شخص اسی حالت میں سند ہو سکتا ہے جبکہ وہ معجزات کر سکے اب چونکہ معجزات کا زمانہ گزر گیا ہے اس لئے تمام مذہبی مسائل کا فیصلہ صرف مملکت ہی کر سکتی ہے مذہب فلسفہ نہیں ہے بلکہ قانون ہے وہ بحث نہیں چاہتا بلکہ اطاعت چاہتا ہے۔

نفسیات

ہابس نفسیات کے اُن عظیم الشان محققین میں سے سب سے پہلا شخص ہے جو انگریزی فلسفہ کے لئے مایۂ ناز ہیں۔ اپنی تیز فہمی اور نکتہ رسی اور عناصر مظاہر کی تلاش میں ایک غیر معمولی بصیرت کی وجہ سے اس نے ذہنی مظاہر کی توجیہ میں نہایت مفید کام کیا۔ اصل میں اس کا مقصد یہ تھا کہ اخلاقیات اور سیاسیات کی ایک تجربی اساس قائم کرے یہی جستجو اُس کو نفسیات کی طرف لائی لیکن اُس کی نفسیاتی تحقیق اُس کی خوبی تشریح کی وجہ سے آزادانہ حیثیت سے بھی ایک نہایت دلچسپ اور مفید چیز ہے ہم سب سے پہلے ہابس کے عضویاتی نظریہ پر غور کرینگے جہاں تک کہ شعور کے تصور سے اس کا تعلق ہے اس کے نزدیک خارجی دنیا کا ہر مظہر سوائے حرکت کے کچھ نہیں۔ جب یہ حرکت آلاتِ حس اور اعصاب کے ذریعہ سے دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ سے دل کی طرف جاتی ہے تو وہاں اُس کو ایک مخالف حرکت کا سامنا ہوتا ہے کیونکہ اندرونی اعضاء خود بھی ہمیشہ ایک خاص حرکت کی حالت میں

ہوتے ہیں۔ اس تخالف حرکت کی وجہ سے جو ایک لحاظ سے خارج کی طرف ایک کوشش ہے ہم اپنے حسی ادراکات کا مقام خارجی دنیا میں متعین کرتے ہیں۔ ہابس نے اس کی کوئی توجیہ نہیں کی کہ اس اندرونی عمل اور ردعمل کا حقیقی اور باہمی ربط کیا ہے یہ ظاہر ہے کہ ڈیکارٹ کی نسبت ہابس قدیم اور مدرسی عضویات سے زیادہ قریب ہے کیونکہ وہ قلب کو احساس کا مقام سمجھتا ہے۔ بلاشبہ اس خیال کی وجہ یہ ہے کہ احساسات کے ساتھ تاثر کے جذباتی اثرات بھی وابستہ ہوتے ہیں جن میں دل کی حرکت کا ایک بہت بڑا حصہ ہے۔ زندگی کی اصل دل ہی میں ہے اور جس طرح خارجی تہیج سے زندگی کی حرکت یا بالفاظ دیگر خون کی حرکت متاثر ہوتی ہے اسی سے لذت یا الم کا احساس ہوتا ہے اگر وہ خارجی تہیج ممد حرکت خونی ہو تو لذت پیدا ہوتی ہے اور اگر مخالف ہو تو الم۔ اسی سلسلہ میں ایک غیر ارادی کوشش یہ ہوتی ہے کہ لذت آفریں تہیج کو جاری رکھا جائے اور الم آفریں حرکت کو روک دیا جائے جنین کی حرکات میں بھی یہ کوشش محسوس ہوتی ہے۔

ہابس کے نزدیک دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ حرکت ہی ہے۔ ظاہر بھی حرکت ہے اور باطن بھی حرکت۔ اسی لئے صفات حسیہ کی نفسیت بھی ہابس کے نزدیک اس کے فلسفۂ حرکت کا ایک لازمی نتیجہ ہے لیکن وہ یہ کوشش کرتا ہے کہ صفات حسیہ کی نفسیت کو نہ صرف استخراج بلکہ استقرا سے بھی ثابت کرے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ہم اشیاء کی شبیہوں کو ان مقامات پر بھی دیکھتے ہیں جہاں وہ نہیں ہیں مثلاً عکس میں خواب میں اور حواس کے دھوکوں میں مختلف لوگوں کو ایک ہی شے مختلف رنگ کی معلوم ہوتی ہے بعض اوقات ہم ایک شے کو دو دیکھتے ہیں آنکھ پر اگر چوٹ پڑے یا عضو بصری پر اگر دباؤ پڑے تو روشنی محسوس ہوتی ہے حالانکہ حقیقت میں کوئی خارجی روشنی وہاں نہیں ہوتی۔ ان سب واقعات سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہمارے محسوسات ہمیشہ دماغ اور اعصاب کی حرکات کے مظہر ہوتے ہیں اور فی نفسہ ان کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

اگر کوئی تہیج حسی اپنا کوئی اثر چھوڑے بغیر معدوم ہو جائے تو صحیح معنوں میں کوئی حسی ادراک پیدا نہیں ہوگا۔ فقط ایک گریز پا وہمی سی شکل سامنے آئیگی اور ناپید

ہو جائیگی صحیح معقولیں جسے احساس کہہ سکتے ہیں وہ ایک قضیہ یا اشیاء کے متعلق ایک حکم ہوتا ہے جو تہیجات کے مقابلہ سے عائد ہوتا ہے۔ لہذا احساس میں حافظہ اور مقابلہ شرط مقدم ہے۔ احساسات ایک دوسرے سے قابل تمیز ہونے چاہئیں اس لئے احساس کے لئے یہ ایک شرطِ لازم ہے کہ تہیجات حس بدلتے رہیں۔ اگر تہیج ہمیشہ کلیتہً یکساں ہو تو کسی قسم کا احساس پیدا نہ ہوگا۔ اگر کوئی شخص بغیر حرکت کئے ایک ہی شئے کی طرف ٹکٹکی لگا کر دیکھتا رہے تو وہ اُس شئے کے متعلق اسی طرح بے احساس ہو جائیگا جس طرح ہم اپنی بازو کی ہڈیوں کے متعلق بے احساس ہوں باوجود اس کے کہ وہ ایک بڑے حساس غلاف میں لپٹی ہوئی ہیں۔ ہر وقت کسی ایک ہی شئے کو محسوس کرنا اور کسی شئے کو محسوس نہ کرنا قریباً قریباً ایک ہی بات ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ ہابس کے تمام فلسفہ کا نقطۂ آغاز ہے کہ تغیر کے بغیر کوئی احساس پیدا نہیں ہو سکتا ہابس نے شروع کرکے اور اس قضیہ کے ذریعے کہ تمام تغیر حرکت ہے وہ اپنے فلسفہ حرکت پر پہنچا لیکن اس فلسفہ حرکت سے احساس کی طرف واپس آنا مشکل ہو گیا لیکن اس وقت کا اس کو پوری طرح کبھی احساس نہیں ہوا اس لئے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نے بڑے زور شور سے اس خیال کو پیش کیا کہ ہمارے لئے کسی شے کا مدرک ہونا ہی ایک نہایت حیرت انگیز مظہر ہے اُس کے تمام فلسفہ کا مدار اسی پر ہے اور اسی کی رو سے وہ کبھی احساس کی علتیں اور کبھی اس کے معلولات کو مرتب کرتا ہے۔

جس طرح سے مختلف حسّی تہیجات ایک دوسرے کو دھندلا کر دیتے ہیں اسی طرح حافظہ کی شکلیں جو حقیقت میں احساسات ہی ہیں جو اپنے معروضات کے غیاب میں کمزور ہو گئے ہیں تازہ حسی تہیجات سے اُن میں اور دھندلا پن آجاتا ہے خواب میں جہاں اس طرح کے نئے تہیجات خارج سے نہیں آتے حافظہ کی شکلیں موجود تہیجات کی مظہر معلوم ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ ایسے صفات وابستہ ہوتے ہیں جو دوسرے تصورات اخذ کردہ ہیں۔ حافظہ کی شکلیں قوانین معینہ کے تحت پیدا ہوتی ہیں اصلی حسی ارتسامات جس ترتیب میں یکے بعد دیگر واقع ہوئے تھے حافظہ میں بھی وہ اُسی ترتیب میں موجود ہوتے ہیں۔ دماغ کی حرکات ایک دوسرے

سے اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک کی تکرار دوسروں کو قوت تواصل سے ساتھ لئے آتی ہے جس طرح کسی چکنی سطح پر اگر تھوڑا سا پانی موجود ہو اور میں اس کے کنارے کو اپنی انگلی سے چھو کر انگلی کو آگے بڑھاتا جاؤں تو پانی کا کچھ حصہ انگلی کے پیچھے پیچھے خود بخود چلا آجائیگا۔ اسی طرح مبلغ (Andrew) کے تصور سے پطرس کا تصور میرے دل میں پیدا ہو سکتا ہے اور پطرس سے پتھر کا خیال میرے دل میں آسکتا ہے یہ وہی قانون ہے جسے نفسیات جدیدہ میں قانون تقارب کہتے ہیں لیکن ہابس دلچسپی کے قانون پر بھی اتنا ہی زور دیتا ہے۔ تصورات کا سلسلہ صرف اصلی حسی ارتسامات کے ربط ہی کے مطابق نہیں چلتا بلکہ تاثرات اور جذبات سے بھی اس کی سمت معین ہوتی ہے۔ ہمارے خیالات میں ایک مخصوص سلسلہ اور ربط اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم ہر وقت ایک مقصد کے حصول میں کوشاں ہوتے ہیں اور ہمیں اس مقصد کے حصول کے ذرائع کی تلاش ہوتی ہے۔ متواتر ایک مقصد کو مدنظر رکھنے سے ہمارے افکار میں ایک نظام پیدا ہو جاتا ہے خواب میں صرف یہی بات نہیں ہوتی کہ خارجی تہیجات کے بغیر محسوسات پیدا ہوتے ہیں بلکہ ایک بڑا فرق خواب اور بیداری میں یہ بھی ہے کہ خواب کے محسوسات میں کسی ایک مقصد کا شعور نہیں ہوتا خواب کے تصورات میں جو تلوّن پایا جاتا ہے وہ اسی سے قابل فہم ہو جاتا ہے۔ ہابس کے نزدیک زبان کی ابتدائی کافی توجیہ اس امر سے نہیں ہو سکتی کہ غیر ارادی طور پر کسی ایک شئے سے انسان پر کوئی اثر ہوتا ہے اور اس اثر کو وہ کسی آواز یا عمل سے ظاہر کرتا ہے جس سے اس احساس کا اظہار ہو جائے۔ ہابس کے نزدیک جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں زبان ارادتاً اپنی مرضی سے اشیا کے کچھ نام رکھنے سے پیدا ہوئی ہے۔ لوگ کسی شئے کے لئے اسی طرح ایک نشان تجویز کر لیتے ہیں جس طرح جہاز راں سمندر میں سے گذرتے ہوئے ایک چٹان کو دیکھ کر ذہن نشین کر لیتا ہے اگر پھر وہاں سے گزرنا ہو تو اس نشانی سے اس مقام کا اندازہ ہو سکے الفاظ پہلے خود ایک فرد کے لئے اشیاء کو پہچاننے کی علامت ہوتے ہیں پیشتر اس کے کہ وہ ایک ایسی نشانی بن سکیں جن کے ذریعہ سے وہ دوسروں سے تبادلۂ خیال کر سکے اور جب تک تبادلۂ خیال کی علامتیں پیدا نہوں ایک جماعت قائم نہیں

ہو سکتی۔ اس نظریہ میں ہابس کی نفسیات نطق شعوری استدلال اور انتخاب کو بہت کچھ منسوب کر دیتی ہے اُس کا نظریۂ ایتلاف نطق کی توجیہ کے لئے زیادہ قدرتی اور زیادہ صحیح ہے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اپنی مرضی سے نام رکھنے کا نظریہ اس کی علمیات بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اُسی کے ذریعہ سے اس کا خیال ہے کہ اصول اولیہ اور تعریفات ممکن ہوتے ہیں اور جب اس طرح کی اساس قائم ہو جائے تو ہابس کے نزدیک تمام تفکر اور استدلال صرف اسماء کی جمع یا تفریق کا نام ہے، وہ تمام استدلال کو اشیا کا جبر و مقابلہ بنانا چاہتا ہے۔ مثلاً ایک قضیہ میں اسی امر کا اظہار ہوتا ہے کہ ایک حد کی تضمن اور تعبیر وہی ہے جو دوسری حد کی ہے۔ چونکہ ہابس کو تصورات کے غیرارادی ایتلاف میں مماثلت کی اہمیت کا کبھی احساس نہیں ہوا اس لئے وہ صحیح طور پر اپنے اصول تفکر کے مطابق تفکر کے اس مطلقاً خارجی تصور پر رک گیا۔ لیکن یہ تصور اس کے استخراجی میلان کے بالکل مطابق ہے جیسا پہلے ذکر ہو چکا عمل حیات کے ممد یا مانع ہونے سے لذت اور الم کا بڑا تعلق ہے انسان کے اندر تحفظ ذات کا جذبہ سب سے زیادہ اساسی جذبہ ہے اسی جذبہ کی تسکین یا عدم تسکین سے لذت یا الم پیدا ہوتا ہے۔ جب ہمیں بہت سے تجربات حاصل ہو چکتے ہیں اور مستقبل کے متعلق تصورات کا پیدا کرنا ممکن ہو جاتا ہے تو پیچیدہ تاثرات ظہور میں آتے ہیں۔ ہابس کے نزدیک ان تمام تاثرات کی علت اول اور علت غائی قوت یا عجز کا احساس ہے۔ اگر میں کسی ایسی چیز سے لذت حاصل کرتا ہوں جس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ میں مستقبل میں بھی اس سے لذت حاصل کر سکتا ہوں تو اس لذت میں یہ بات پنہاں ہے کہ مجھ میں اُسکے حصول کی قوت ہے یہ قوت خود میری ذہنی یا جسمانی قوت ہو سکتی ہے یا اُن دوستوں کی قوت جن کی مدد پر مجھ کو بھروسہ ہے یا کسی صاحب اقتدار کی قوت میں جس کی محافظت محسوس کروں۔ یہ ممکن ہے کہ وہ قوت جس کی وجہ سے میں مستقبل کے تصور سے لذت اندوز ہوتا ہوں خدا ہی کے ہاتھوں میں ہو۔ تکلیف کا احساس مستقبل میں اسباب خیر مہیا کرنے یا آلام سے نجات حاصل کرنے کے متعلق عدم قوت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے تمام انسانوں کی زندگی ایک مسلسل

اور بیتاب سعی للقوت ہے جسکا خاتمہ صرف موت ہی کر سکتی ہے۔ ہم اکثر اپنی موجودہ لذت سے زیادہ کے متوقع نہیں ہوتے لیکن جتنی ہمیں حاصل ہے اس کو مضبوطی سے قابو میں رکھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں انسان کے اندر خاص تاثرات اسی تنازع اور منافست سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس دوڑ میں جو دوسروں سے آگے نکل جاتے ہیں انھیں تکبر و انبساط کا احساس ہوتا ہے اور جو پیچھے رہ جاتے ہیں ان میں عجز کا احساس پیدا ہوتا ہے جب کوئی شخص ابھی برسر راہ ہے تو وہ امید محسوس کرتا ہے جب وہ تھک جاتا ہے تو مایوس ہو جاتا ہے۔ جب کوئی غیر معمولی رکاوٹ پیش آتی ہے تو غصہ پیدا ہوتا ہے اور اگر کسی سخت مشکل پر غالب آجائیں تو غرور کا احساس ہوتا ہے خود ہی ایک ٹھوکر کھا جائیں تو رو پڑتے ہیں اور دوسرا اوندھا ہو کر گرے تو ہنستے ہیں۔ جس کے ہم خیر خواہ ہوتے ہیں اگر وہ پیچھے رہ جائے تو اس پر رحم آتا ہے اور جس کے ہم بدخواہ ہوتے ہیں اگر وہ ترقی کرے تو غصہ آتا ہے کسی کے کام آسکیں تو محبت کا احساس ہوتا ہے اور اپنے سے آگے دوڑنے والوں تک پہنچ جائیں تو مسرت محسوس ہوتی ہے ہمیشہ پیچھے رہتے جائیں تو رنج والم محسوس ہوتا ہے اور اس لنگا پولا کا خاتمہ صرف موت ہی کرتی ہے۔ جب تک ہم زندہ رہتے ہیں کچھ نہ کچھ مقاصد ہمارے پیش نظر رہتے ہیں اور ہم اُن کے حصول میں کوشاں ہوتے ہیں۔ لذت کا احساس کسی مقصد کے لئے کوشش کرنے کے ساتھ وابستہ ہے۔ فرض کرو کہ زندگی کا انتہائی مقصد پورا ہو جائے تو اس حالت میں نہ صرف تمام کوشش بلکہ تمام احساس کا بھی خاتمہ ہو جائیگا کیونکہ زندگی ایک حرکت مسلسل کا نام ہے اگر خط مستقیم میں آگے کی طرف حرکت نہ کر سکے تو ایک دائرہ میں گردش کرنے لگتی ہے۔

رحم اور محبت کی تفصیلی توجیہ میں ہابس ان تاثرات کو جذبۂ تحفظ ذات اور احساس قوت کا نتیجہ بتاتا ہے۔ رحم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دوسرے کی تکلیف سے ہم کو یہ خیال پیدا ہو کہ خود ہم بھی ان مصائب میں مبتلا ہو سکتے ہیں اگر ہم کسی دوسرے کی مدد کر سکیں تو اس سے جو قوت کا احساس ہوتا ہے وہ محبت کا جذبہ ہے۔ علم سے انسان کو جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ بھی لطف دولت

اور حب جاہ کی طرح قوت ہی کے احساس کی ایک قسم ہے۔ لیکن علم سے بہت تھوڑی سی قوت حاصل ہوتی ہے کیونکہ بہت تھوڑے سے لوگ اُس کو سمجھتے ہیں۔ لیکن ہابس علم کے اندر ایک بلا واسطہ لذت کا بھی قائل ہے اگرچہ اپنے نظریہ کے مطابق اس کو اس کا حق حاصل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ظلم و ستم وہ انسان کرتا ہے جو دوسروں کے رنج والم کو حقیر سمجھتا ہے اور یہ تحقیر اس میں اس خیال سے پیدا ہوتی ہے کہ وہ خود ماموں و محفوظ ہے لیکن دوسری طرف ہابس کا یہ خیال بھی ہے کہ یہ اغلب نہیں ہے کہ ذاتی منفعت کی توقع کے بغیر بھی کسی شخص کو دوسروں کی تکلیف سے براہ راست لذت حاصل ہو۔ ہابس کی تمام تاثرات کی یہ توجیہ کہ وہ تحفظ ذات کے جذبہ سے پیدا ہوتے ہیں تفصیل میں مصنوعی اور بکلطرفہ ہو جاتی ہے۔ لیکن جب وہ تاثرات کو تنازع للبقا اور ارتقا کی پیداوار بتاتا ہے تو اس حالت میں اس کی بنیاد زیادہ مستحکم ہوتی ہے۔ وہ اپنے ہم عصر لاروشفوکو (La Rochefoucauld) کی طرح باریکیاں نہیں چھانٹتا جو اپنے "مقولات" میں جن میں وہ اپنے ان تجربات کو بیان کرتا ہے جو اُس نے خود اور اپنے زمانہ کے اعلیٰ طبقہ کی صحبت میں حاصل کئے ہر ایک تاثر کو ایک ارادی اور شعوری پیداوار سمجھتا ہے۔ ہابس کو انسان کی غیر شعوری زندگی کے متعلق اس سے بہتر علم تھا۔ ہابس اس قسم کا آدمی نہیں تھا کہ وہ لاروشفوکو کی طرح اس قسم کی بات کہے "انسان روتے اس لئے ہیں کہ دوسروں میں ان کو یہ شہرت حاصل ہو کہ وہ بہت گہرا تاثر رکھنے والے ہیں یا اس لئے کہ دوسروں کو ان پر رحم آئے یا یہ کہ نہ رونے کی بدنامی سے بچ جائیں۔"

ارادہ کی نفسیات کے بارے میں جبلت غور و فکر اور ارادہ کی باہمی نسبت کے متعلق ہابس نے بعض نہایت مفید باتیں کہیں جو اس مدرسی نفسیات کے خلاف تھیں جس میں ارادہ کو ایک مخصوص مجرد ملکہ خیال کیا گیا تھا جس کا فعلیت کی زیادہ ابتدائی صورتوں سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ ایک انگریزی بشپ سے مناظرہ کے سلسلہ میں ہابس نے جبر و اختیار پر جو رسالہ لکھا وہ جبر کی حمایت میں ایک نہایت مفید تصنیف ہے۔ وہ بشپ یہ کہتا تھا کہ اگر ارادہ میں اختیار

نہیں تو قوانین جو خاص اعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں غیر منصفانہ ہیں۔ محرکات کے متعلق سوچ بچار بے فائدہ ہے۔ پند و نصائح مدح و ذم وجزا وسزا بیکار ہیں کتابیں اوزار آلات اور ادویات سب لاحاصل ہیں۔ ہابس کا یہ جواب تھا کہ قانون خاص اعمال سے روکتا ہے اور اس لئے ایک محرک کا کام دیتا ہے اور کسی کو جو سزا دیجاتی ہے وہ اس لئے نہیں دیجاتی کہ جو عمل وہ کر چکا ہے اس کی کوئی اور صورت ہو سکتی تھی بلکہ سزا کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ جرم کے مرتکب کی طبیعت میں کوئی خاص اثر یا محرک پیدا کرے اور دوسرے سے اس کو دیکھ کر اس عمل سے باز رہیں۔ سوچنے سے فائدہ یہ ہے کہ بغیر سوچنے کے ٹھیک عمل نہیں ہو سکتا یا جیسا ہونا چاہیئے ویسا نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے اوزار ہتھیار اور معالجات وغیرہ ناگزیر ہیں اور مدح و ذم کا تعلق اعمال کے مفید یا مضر ہونے کے ساتھ ہے نہ کہ اُن کے جبر یا اختیار کے ساتھ۔

اخلاقیات اور سیاسیات

ہابس نے جس قوت اور شدومد کے ساتھ ہستی کے تمام تصور کی تعمیر میکانکی حرکت کے قوانین پر قائم کی اسی طرح اس نے تحفظ ذات کے جذبے کو تمام اخلاقی اور اجتماعی زندگی کی اساس قرار دیا۔ اگر ہم یہ دریافت کریں کہ ہابس کی اخلاقیات وسیاسیات اور اس کے نظام فکر کے دوسرے حصے یعنی طبیعیات وغیرہ میں کیا رشتہ ہے تو اس کے جواب میں اس نے خود اقبال کیا ہے کہ ہم دو راستوں سے اخلاقیات وسیاسیات تک پہنچ سکتے ہیں ایک تو بطریق استخراج طبیعیات سے اور دوسرے براہ راست نفسیاتی تجربے سے لیکن ان علوم میں اس نے استخراج سے کام لینے کی کوئی کوشش نہیں کی، جس کی شاید ایک یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ اس کی اخلاقیاتی اور سیاسیاتی کتابیں اس کے فلسفۂ فطرت سے پہلے کی لکھی ہوئی ہیں۔

ہابس نے تحفظ ذات کی جبلت کو میکانیات سے مستخرج کرنے کی کوئی

کوشش نہیں کی اس سے پہلے ٹیلسیو اور برونو اور اس کے بعد سپائنوزا نے استبقائے ذات کو ہر قسم کے وجود کا ایک عام فطری میلان قرار دیا لیکن ہابس نے اس کے متعلق کوئی نظریہ پیش نہیں کیا اس لئے اسے محض ایک امر واقعہ سمجھنے پر اکتفا کیا لیکن ہابس کے نزدیک اخلاقیات اور سیاسیات کی تعمیر کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اختیاری تعریفات اور اختیاری اصول اولیہ کو ان کی اساس قرار دیا جائے۔ اخلاقیات اور سیاسیات میں ہمارا تعلق خود اپنی زندگی سے ہے جس کی تعیین اور تنظیم خود ہمارے ارادے پر منحصر ہے ہابس کے اس خیال سے یہ لازم آتا ہے کہ اخلاقیات وسیاسیات ہندسہ اور میکانیات کی طرح ترکیبی اور تعمیری علوم بن سکتے ہیں کیونکہ تمام اخلاقی اور سیاسی قوانین کی شرط مقدم یہ ہے کہ تمام انسانوں نے اپنی مرضی سے ایک معاہدہ کیا جس کے لحاظ سے خاص شرائط کے ماتحت اجتماعی زندگی ممکن ہو سکے تمام جزئی اخلاقی اور سیاسی قوانین اس معاہدے سے مستخرج ہو سکتے ہیں لیکن عام سائنٹفک مفروضات کی طرح یہاں بھی اصول قائم کرتے ہوئے تجربے کا لحاظ رکھنا لازمی ہے۔ اصول کا انتخاب بے علت نہیں ہو سکتا۔ ہابس کے اخلاقی وسیاسی نظریے میں اس کی یہ بیان کرنے کی کوشش کہ انسانوں نے کس طرح اپنی اجتماعی زندگی کو تعمیر کیا دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔

بڑی سخت ضرورت اور خطرہ اس کا محرک ہوا ارسطو اور گروٹیس کی طرح یہ خیال کرنا غلط ہے کہ اجتماعی زندگی کی ضرورت اور خواہش انسان کی جبلت میں موجود ہے حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ چونکہ حاجت اور ازراہ ئے قوت ہر فرد کو اس میں کوشاں رکھتی ہے کہ معلیات فطرت میں سے جتنا ممکن ہو سکے اپنے لئے حاصل کر لے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے اغراض کا دوسروں کے اغراض سے تصادم ہوتا ہے کیونکہ دوسروں کے اندر بھی ویسی ہی خواہش موجود ہے خوف کی وجہ سے لوگ چور و نقدی میں بھی ایک دوسرے پر سبقت لیجانا چاہتے ہیں تاکہ دوسرے ان پر غلبہ حاصل نہ کر سکیں یہ ہمارے وحشی اجداد اور اس زمانے کے وحشی لوگوں کے حالات، حفاظت ذات کے لئے ہماری احتیاطیں اور سلطنتوں کا ایک دوسرے سے بتاؤ سب اس حقیقت کے شاہد ہیں۔ حالت فطرت یعنی کسی

اجتماعی زندگی کی عدم موجودگی میں انسانوں کی جو حالت ہو سکتی ہے وہ ایک نفسیاتی کی حالت ہے جس میں ہر فرد ہر دوسرے فرد سے برسرِ پیکار ہے افراد کی ضروریات اور ان کے حصول کی قوت ہی ایسی زندگی کا قانون ہیں اگر قوت کم ہو تو اسکی کمی کید و مکر سے پوری کی جاتی ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ انسانی فطرت اصلاً بد ہے انسانی فطرت فی نفسہ بری نہیں لیکن مضر اعمال اس سے سرزد ہو سکتے ہیں اگر دنیا میں بدوں کی تعداد نیکوں سے کم بھی ہو پھر بھی نیکوں کو بدوں کے خلاف حفاظت کے ذرائع اختیار کرنے پڑینگے؛

اس ظلمانی کیفیت سے نجات کا کوئی طریقہ نہ ہوتا اگر جذبے کی طرح عقل بھی انسان کی فطرت میں داخل نہ ہوتی بجائے اس کے کہ ہر شخص فرداً فرداً اپنی حفاظت کرے عقل سلیم حفاظت ذات کے اس سے بہتر طریقے سمجھاتی ہے لوگ محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ برائی ہمہ گیر ہے اس لئے مشترکہ اور متحدہ ذرائع سے اس کا علاج کرنا چاہئے اسی سے فطرت کا یہ اولی اور اساسی قانون اخلاق پیدا ہوتا ہے کہ امن کی کوشش لازمی ہے اور امن حاصل نہ ہو سکے تو جنگ کی کوشش کرنی چاہئے لیکن لازمی شرط یہ ہے کہ ہر فرد اپنے اس غیر مشروط حق سے جو اسے حالتِ فطرت میں حاصل تھا دست بردار ہو جائے یہ دست برداری خود تحفظ ذات ہی کے جذبے کا تقاضا ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وفاداری تشکر تواضع تحمل اور انصاف پر عمل کرنا اور غرور و نخوت سے پرہیز کرنا لازمی ہے۔ جو کچھ تقسیم نہیں ہو سکتا لوگ اس سے اشتراکاً فائدہ اٹھائیں مملکت کے اندرونی جھگڑوں کا فیصلہ پنچوں اور منصفوں کے ذریعے سے ہو ہر فرد اپنے ذہنی ملکات کو صحیح و سالم رکھے ورنہ عقل سلیم اور اس کے احکام پر عمل درآمد نہیں ہو سکیگا یہ تمام نتائج اس قدیم مقولے کے ضمن میں داخل ہیں کہ دوسروں کے ساتھ وہ سلوک نہ کرو جو تو خود اپنے لئے روا نہیں رکھتا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عقل کے قوانین کو جذبات پر تصرف حاصل نہیں ہو سکتا تو ہابس اس کے جواب میں یہ تسلیم کرتا ہے کہ امید و بیم غصہ، حرص حوصلہ مندی اور خود نمائی یقیناً عقل کی مزاحم ہو سکتی ہے لیکن کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو کسی وقت بیٹھ کر ٹھنڈے دل سے نہ سوچتا ہو ایسے سکون قلب کے لمحوں میں وہ ان جذبات کا جذبۂ تحفظ ذات

کے ساتھ لازمی تعلق صحیح طور پر معلوم کرسکتا ہے۔ تمام فرائض اور فضائل اس ایک قانون کا نتیجہ ہیں کہ امن حاصل ہونا چاہیئے۔ یہ سب کے سب امن کے ذرائع ہیں اسی وجہ سے فطری اخلاقی قانون خدا کے ارادہ کے بالکل مطابق ہے عقل خدا کی ودیعت کی ہوئی ہے۔ مسیح سلیمان اور انبیا سب نے انھیں قوانین کی تعلیم دی جو عقل سلیم سے حاصل ہوئے ہیں ۔

یہ ناممکن نہیں ہے کہ اپنے اس خیال میں ہابس ہربرٹ چربری سے متاثر ہوا جس نے قانون فطرت کی اہمیت بھی بیان کی تھی کہ اس سے باہمی تباہی رک جاتی ہے اور جس کے نزدیک خیالات مشترکہ کا قیام امن کا ایک ذریعہ ہے۔ ہابس کے سوانح عمری سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے کہ لارڈ ہربرٹ سے وہ ذاتی طور پر بھی آشنا تھا ۔

جب ہابس عقل سلیم سے مرافعہ کرتا ہے کہ وہ اس سے پوری طرح واقف ہے کہ وہ افلاطون اور مدرسیین کی طرح اس کا قائل نہیں کہ انسان کے اندر ایک پراسرار ملکہ ہے جس سے نیک و بد کے متعلق قطعی فیصلے سرزد ہوتے ہیں۔ اس نے صاف طور پر اس کا انکار کیا ہے کہ اس قسم کی کوئی کامل عقل سلیم بھی کائنات میں ہے مستقل حیثیت صرف اسی نصب العین کی ہے جس کے لئے تمام زندہ ہستیاں کوشاں ہیں اور جب عقل یہ اصول ہے تو اس مقصد کے حصول کے ضروری ذرائع دریافت کرلیتی ہے۔ ٹونیز کا یہ خیال کہ ہابس کا عقل سلیم کا تصور مدرسیت کا ایک باقی ماندہ اثر ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ ہابس کے نزدیک عقل کی بنیاد اور سواد تحفظ ذات اور اس مقصد کے حصول کے ذرائع پر مشتمل ہے اور عقل اسی وقت کام کرسکتی ہے جبکہ ذہن کو سکون حاصل ہو اخلاقیات اور سیاسیات کے اصول کی تشریح وہ اسی قسم کے سکوت نفس سے شروع کرتا ہے۔ تجربہ سے بھی اس نے یہ سیکھا تھا کہ کردار انسانی کے اخلاقی قواعد اسی حالت میں کچھ معنی رکھتے ہیں جبکہ تحفظ ذات کے جذبہ کے ساتھ سکون قلب بھی شامل ہو جس سے ٹھنڈے طور پر غور و فکر ممکن ہو سکے بالفاظ دیگر اس نصب العین کیفیت کو موجودہ حالات کے پیش نظر رکھنا لازمی ہے کیونکہ ہیجان نفس کوتاہ نظری اور خیالات کی لے انتاجی عقل سلیم کو حاصل کرنے

کے لئے ان سب چیزوں سے محفوظ رہنا پڑیگا۔ ان کے نصب العین اور مسلسل تقاضے صرف ایک مستحکم ارادہ سے قائم رہ سکتے ہیں۔ یہ صرف قوانین کی خارجی متابعت ہی کا سوال نہیں ہے بلکہ ان قوانین کو فی نفسہ واجب التعمیل سمجھنے اور برضا و رغبت ان پر عمل کرنے کا سوال ہے فطری قانون اخلاق ہر فرد کو اس کے اپنے ضمیر کی عدالت کے سامنے پیش کرتا ہے۔ ہابس کو یقیناً یہ خیال نہیں آیا کہ وہ یہاں پر کس قدر تصوریت برت رہا ہے اگر اپنی خالص ابتدائی صورت میں تحفظ ذات کا جذبہ ہی ایک واحد محرک ہے تو ہابس نے جس قسم کے ضمیر کا تصور پیش کیا ہے یعنی یہ کہ وہ ایک احساس یا ارادہ ہے جو اس کے شرائط کو فی نفسہ قابل تقلید سمجھتا ہے۔ ایسا تصور اُس کے اساسی نظریہ کے مطابق ناممکن ہے۔ یہاں بھی ہابس کے خیال میں اسی طرح کا تناقض واقع ہوتا ہے جس طرح اس کے اس خیال میں کہ علم کی محبت بھی ایک بلا واسطہ احساس لذت ہے۔ اس کو بھی تحفظ ذات کے جذبہ سے منتج نہیں کر سکتے۔ ہابس اس خیال سے آشنا نہیں تھا کہ محرکات میں تبدیلی مکان واقع ہوتی ہے یعنی ایک شئے جو پہلے محض ذریعہ تھی آخر میں وہ خود مقصد بن جاتی ہے۔ تحفظ ذات کی بنا پر بھی اس کی تبدیلی اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ ہم ذرائع کا بہترین استعمال اسی وقت کرتے ہیں جب ہم اُن کو محض ذرائع سمجھ کر استعمال نہیں کرتے ۔

لیکن ایک فرد کے لئے ضمیر کی عدالت کے سامنے فطری قانون اخلاق کو تسلیم کرنا کافی نہیں ہوتا۔ ایک ایسی قوت اور اقتدار کا قائم ہونا لازمی ہے جس کے آگے سب لوگ سر تسلیم خم کریں۔ ایک فرد کے لئے لازمی ہے کہ وہ اپنا قدرتی حق اس قوت کو منتقل کر دے اس شرط پر کہ دیگر تمام افراد بھی اسی طرح اپنے حقوق اُس قوت کو تفویض کر دیں اس طرح سے یہ قوت یعنی قوت مملکت ان تمام حقوق کو جو فطری حالت میں تمام افراد پر منقسم اور منتشر تھے اپنے اندر مستمر کر لیتی ہے۔ اس عہد نامے کے اندر جس کے ذریعہ سے اجتماعی زندگی حالت فطرت کی جگہ لیتی ہے وہ معاہدہ بھی شامل ہے جو افراد نے ایک دوسرے کے ساتھ کیا اور ایک مشترک اعلیٰ قوت کو تسلیم کرنا بھی اس میں داخل ہے۔ خواہ وہ قوت ایک

فرد کو تفویض کی جائے یا ایک گروہ افراد کو۔ ہابس کی یہ تعلیم التھوسیوس سے مختلف ہے جو معاہدہ عمرانی کو محکومانہ اقتدار سے الگ رکھتا ہے۔ ہابس کے نزدیک ان دونوں میں مطابقت ہے۔ اس قانون فطرت کے سابق معلموں کی طرح ہابس کا بھی یہ اعتقاد نہیں ہے کہ انسانوں نے کسی وقت شعور اور ارادہ کے ساتھ ایسا معاہدہ کیا یہ ایک خاموش اور فرضی معاہدہ ہو سکتا ہے اور لازمی نہیں ہے کہ ارادۃً کھلے الفاظ میں کیا گیا ہو۔ اس قسم کے خاموش معاہدہ کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک فاتح اور اُن مفتوحین کے درمیان جن کی جانیں بخش دی گئیں کچھ خاص سمجھوتے ہوتے ہیں اگر وہ فاتح مفتوحین کی متابعت پر اعتبار نہ کرتا تو ان کو زندہ نہ رہنے دیتا۔ اسی طرح ایک بچے اور اس کے ولی یا محافظ میں جو عام طور پر اس کی ماں ہوتی ہے ایک خاموش معاہدہ ہوتا ہے ہابس ایسے تعلق کی ماہیت سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ معاہدہ حقیقت میں کیا گیا۔ اگر یہ معاہدہ فرضی یا خفی ہے تو یہ حقیقت میں ایک نقطۂ نظر ہے جو توجیہ اور تعین حقوق کے لئے کام آتا ہے۔

اس نقطۂ نظر کو تسلیم کرنا ہابس کی ایک امتیازی خصوصیت ہے اگر اس معاہدہ کو واضح اور حقیقی خیال کیا جائے تو اس کے لئے یہ فرض کرنا پڑیگا کہ کچھ افراد جن میں تحفظ ذات کا جذبہ پایا جاتا تھا آزاد افراد کی حیثیت سے ایک دوسرے کے سامنے آئے اور جماعت اُن کے باہمی تعامل کی پیداوار ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ہابس مملکت کی زندگی کو افراد کے تحفظ ذات سے مستنبط کرتا ہے۔ وہ انسانوں کو کھمبیوں کی طرح سمجھتا ہے جو زمین پر جابجا اپنی اپنی جگہہ اُگ کھڑے ہوئے اور پھر ایک معاہدہ کے ذریعہ سے متحد ہو گئے۔ اس قسم کا ذہنی اختبار ہابس کے اسلوب ترکیبی کے لئے لازمی تھا لیکن ہابس نے اس کے متعلق کوئی خاص تحقیق نہ کی کہ تجربہ سے اس تصور کا کیا تعلق ہے۔ حقیقت میں اس نے کبھی اس بات کو وضاحت سے بیان نہیں کیا کہ اسکے فکر ترکیبی کے اختیاری مفروضات کو تجربہ سے کیا نسبت ہے؟

نظریۂ معاہدہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معقول خود غرضی ہر فرد کو متابعت پر آمادہ کر سکتی ہے لیکن جو قوت کہ مطاع ہو اسے مطلق ہونا چاہئے۔ مملکت میں تمام ممکنہ قوت موجود ہونی چاہئے تاکہ ہر فرد اس کے مقابلے میں بالکل عاجز ہو جائے مملکت

کو یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ سزا دے سکے اور صلح و جنگ کا اعلان کر سکے ہر قسم کی ملکیت اور جائداد کے متعلق اسے پورا اختیار ہونا چاہیے اور اسے یہ قوت اور حق ہونا چاہیے کہ جس قسم کے خیالات اور تعلیمات کو اپنے لئے مفید سمجھے ان کی اشاعت کرے اور جن تعلیمات کو مضر سمجھے ان کی ممانعت کر دے ایک طرف مطلق اقتدار ہونا چاہیے اور دوسرے طرف مطلق اطاعت۔ مملکت صرف ایسا حکم نہیں دے سکتی جو موت سے بھی بدتر ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص اپنے آپ کو یا اپنے ہمسایے کو مار ڈالے اس زبردست قوت کا بڑا استعمال فطرت کے اس اخلاقی قانون کی خلاف ورزی ہے جس کے مطابق اقتدار اعلیٰ رکھنے والے افراد بھی اپنے ضمائر کے احکام کے تابع ہیں لیکن ایسی خلاف ورزی مملکت کے کسی قانون کی خلاف ورزی نہیں کیونکہ جو قوت اقتدارِ مطلق رکھتی ہے وہ کسی سیاسی قانون کی پابند نہیں ہو سکتی اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ شرائط بڑے سخت ہیں تو ہابس اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ محافظت کی قوت کو سختی کرنے کی طاقت سے علٰحدہ نہیں کر سکتے۔ انسانی زندگی کبھی ناگوار حالات سے خالی نہیں رہ سکتی حالتِ فطرت کی آزادی کے ساتھ بے اطمینانی اور جنگ ہے اور اجتماعی زندگی کی پابندی کے ساتھ سلامتی اور امن ہے۔ اقتدار حکمرانی کو محدود کرنا ناممکن ہے کیونکہ قوت صرف قوت ہی سے محدود ہو سکتی ہے اسلئے قوت کو محدود کرنا اسکو تسلیم کرنا ہے اگر بادشاہ کا اقتدار محدود ہو تو یوں سمجھنا چاہیے کہ اصل اقتدار اس شخص یا گروہ اشخاص کو حاصل ہے جو اس بادشاہ کو سزا دے سکتے ہیں یا برطرف کر سکتے ہیں ہابس کے مدنظر یہاں مملکت کے اندر دینی اور دنیاوی محکموں کی تقسیم یا انتظامی اور منتقل شدہ قوتیں ہیں ہابس کے نزدیک شاہی حکومت کی بہترین صورت ہے جمہوریت حقیقت میں خطباء کی امرائیت ہوتی ہے شاہی میں یہ فائدہ ہے کہ اس میں صرف ایک شخص اپنی قوت کا غلط استعمال کر سکتا ہے حکومت میں فرقہ بازی اور دھڑا بندی باقی نہیں رہتی اور رموز مملکت پردہ اخفا میں رہ سکتے ہیں۔ شاہی کو بھی حقیقت میں جمہور کی سلطنت سمجھنا چاہیے کیونکہ جمہور نے اپنی مرضی سے ازروئے معاہدہ اپنی قوت کو ایک بادشاہ میں منتقل کیا ہے جب ہر شخص کا فطری حق بادشاہ کو منتقل ہو چکا ہے تو بادشاہ حکمرانی

میں جمہوری کی خواہش اور ارادے کو عمل میں لا رہا ہے ؛

تمام مذہبی اور اخلاقی مسائل کا آخری فیصلہ بادشاہ کے اختیار میں ہونا چاہیئے اس بات کا فیصلہ بھی بادشاہ ہی کو کرنا چاہیئے کہ خدا کی عبادت کس طرح کیجائے ورنہ یہ ہوگا کہ جو طریقہ ایک شخص کے لئے عبادت ہے وہی دوسروں کے لئے تجدیف یعنی خدائی ہتک کرنا ہوگا اور اس اختلاف کی وجہ سے لوگ آپس میں لڑتے جھگڑتے رہینگے اور جماعت میں خلل واقع ہوگا۔ اپنے اعمال کے متعلق بھی نیک و بد کا فیصلہ افراد کو خود نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ اس سے ہمیشہ فساد اور بغاوت پیدا ہوگی۔ کیونکہ جب تک لوگوں کے اصول مشترک نہوں اس بات کی کوئی ضمانت نہیں ہوسکتی کہ وہ اُن سے ایک جیسے نتائج اخذ کرینگے جب ہابس نے اخلاقیات اور سیاسیات کو اگر ترکیبی علوم کے نام سے موسوم کیا اس لئے کہ ہم خود اُن کے اساسی اصول وضع کرتے ہیں تو حقیقت میں عملاً اس کی مراد ہم خود سے بادشاہ ہے۔ اس جگہ پر ہابس کے نقطۂ نظر کا عجیب و غریب ہونا نمایاں ہو جاتا ہے۔ اُس کی آزادانہ فطرتی تحقیق اس کو اس نتیجہ پر لائی کہ ایک اقتدار مطلق کی ضرورت ہے جس کی عقل کو عقل سلیم تسلیم کیا جائے۔ لیکن اس سلیم کی تاسیس وہ خود اپنی ذاتی عقل سے کرتا ہے اور ایسا کرنے میں اسی حریت فکر و تقریر سے کام لیتا ہے جس کی بیخ کنی کی وہ تعلیم دیتا ہے۔ خود نخل علم کی ثمر چینی کرکے وہ دوسروں کے لئے اسے ثمر ممنوعہ بنانا چاہتا ہے احرار Independents کے غلبہ میں اس نے پریس کی آزادی سے فائدہ اٹھاکر ۱۶۵۱ میں اپنی کتاب کی وہی اینھن کی پہلی ایڈیشن شائع کی اور اسکے بعد شاہی کی بحالی کے عہد میں اُس نے ہالینڈ میں عدم احتساب سے فائدہ اٹھاکر ۱۶۷۰ میں اس کتاب کی دوسری ایڈیشن شائع کی۔ اس سلسلہ میں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ہابس میں بھی سترھویں صدی کے اکثر بہترین آدمیوں کی طرح نشائت جدیدہ کی حب حریت اور عزت نفس کے ساتھ اس بات کا بھی راسخ اعتقاد موجود تھا کہ تمدن کی بڑی بڑی قوتوں کو مطلق العنان ہونا چاہیئے اس کی تعلیم میں نشائت جدیدہ اور اصلاح کلیسا کے خلاف ایک زبردست ردعمل پایا جاتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ آزادی ضمیر ایک باغیانہ اعتقاد ہے اور

ہر فرد کے لئے اخلاقیات سیاسیات کے علم حاصل کرلنے کا حق بھی ایک طرح کی بغاوت ہے اور وہ ان اعتقادات کو کچھ تو یونیورسٹیوں میں رومائی اور یونانی مصنفین خصوصاً ارسطو کے مطالعہ کا نتیجہ سمجھتا تھا اور کچھ اصلاح کلیسا کا ثمرہ خیال کرتا تھا جس نے لوگوں کو آزادی سے انجیل پڑھنے اور اس کی تفسیر کرنے کی رسم شروع کی۔ اس کے خلاف وہ نہایت سخت مطلق العنان قیصریت کی تعلیم دیتا ہے۔ مسیح کی بادشاہت تو تب شروع ہوگی جب وہ قیامت کے قریب دوسری دفعہ دنیا میں آئیگا تب تک خدا اپنے خلفا یعنی سیاسی قوت رکھنے والوں کے ذریعہ سے دنیا کو اپنا پیغام دیتا ہے۔ وہ کیتھولکوں کے بھی اسی طرح خلاف ہے جس طرح انیگلیکنوں اور پارساؤں Puritans کے۔ اگر پاپا کو امت عیسی کا محافظ سمجھیں تو وہ عملاً ایک بادشاہ ہو جاتا ہے اور اس کے مقابلہ میں مملکت بیکار ہو جاتی ہے اور اگر ہر مومن کو حکمت الہی سے بہرہ اندوز تصور کیا جائے تو ہر فرد ہر دوسرے فرد پر سر پیکار ہو جائیگا۔ اگر اُسقفوں کو اُس سے زیادہ اقتدار بخشا جائے جتنا کہ بادشاہوں کی طرف سے اُن کے تقرر کے وقت ان کو عطا کیا جاتا ہے تو کلیسا اور مملکت کے مابین تنازع شروع ہو جائیگا۔ اور ایک قسم کا روحانی ظلم پیدا ہو جائیگا۔ اینگلکنوں کا خیال ہے کہ اُسقفوں کو بادشاہوں کی عطا کردہ قوت سے کچھ زیادہ ایک طرح کا الہی حق بھی حاصل ہے جسے وہ خود نہیں جانتے کہ کیا ہے۔ پروٹسٹنٹ پادریوں کا یہ خیال ہے کہ انھوں نے پاپائیت کو فنا کر کے خود اُس کی جگہ حاصل کرلی ہے۔ لیکن پوپ کے ظلم سے نجات حاصل کرلینے سے ہمکو کیا فائدہ ہوا اگر یہ ادنی درجے کے لوگ اُس کے جانشین ہوگئے ان لوگوں کی ذہنیت ایک پرامن اجتماعی زندگی کی معاون نہیں ہو سکتی۔ ہابس نے آزادانہ تحقیق کے خلاف مجادلہ شروع کیا تھا لیکن آخر میں اس نے ان چھوٹی چھوٹی قوتوں کے خلاف زہر اُگلا جو پوپ کی بڑی قوتوں کی جانشین ہوگئی تھیں۔ اُس کے اُس خاص انداز خیال کی اسی سے توجیہ ہو سکتی ہے کہ وہ حقیقت میں اُنھی لوگوں کے خلاف تھا۔

وحدت مرکزیت اور تسلیم و رضا کا میلان جو سترھویں صدی کا خاصہ تھا اور جو فلسفے میں نہ صرف سیاسیات کے اندر بلکہ جینیلون اور میلبرانش کے تصوف

ہیں اور سپائنوزا کی وحدت وجود میں ظاہر ہوتا ہے، ہابس میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس حقیقت کو واضح کر کے کہ مملکت کے اندر ایک ہی مرکز ثقل ہونا چاہیئے نظریۂ سیاسیات کی بہت خدمت کی ہے لیکن وہ اس مرکز ثقل کے متعلق بہت کچھ بھٹک گیا وہ اس مرکزی قوت کے علاوہ دیگر تمام قوتوں کو بھول گیا اس لئے تمام زندگی کو اسی ایک مرکز پر لاکر جمع کر دیا اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کا تمام ماحصل ایک طرف قوت اور دوسری طرف اطاعت ہے زندگی کا غیرارادی حصہ آداب و رسوم رائے عامۂ زندگی کی وہ خاموش اور مخفی راہیں جن پر ارباب حل وعقد کو بھی منحصر ہونا پڑتا ہے وہ خیالات اور احساسات جو اکثر لوگوں کے دلوں میں موجزن ہوتے ہیں اور دوسری طرف وہ تمام ارتقائے حیات جس کی پرورش اور حفاظت مملکت کا فرض اور جس کے لئے ایک مستحکم بنیاد قائم کرنا اس کے لئے لازم ہے، یہ تمام باتیں ہابس نے نظرانداز کر دیں، وہ ایک ہی جگہ پر نظر جمائے رکھتا ہے اور اس کے تفکر کا انداز اس جوہر تراش کا سا ہے جس کی نظر جوہر کی باریکیوں پر نہیں پڑتی لیکن انسانی جماعت کے موٹے موٹے خدوخال سے وہ خوب واقف ہے۔ انگریزی ذہنیت کا وہ مخصوص پہلو اس میں پایا جاتا ہے جس نے مالتھس اور ڈارون پیدا کئے جنھیں ہابس ہی کے سلسلۂ فکر کی کڑیاں کہہ سکتے ہیں۔

تاہم جیسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ہابس ایسی باتیں بھی کہ جاتا ہے جن سے ایک وسیع تر افق فکر نمودار ہو جاتا ہے حکمران کے فرض کو وہ اس قضیے کی صورت میں بیان کرتا ہے کہ جمہور کی بہبود ہی اعلیٰ ترین قانون ہے کیونکہ مملکت کی بنا حکمران کے مفاد کے لئے نہیں ڈالی گئی بلکہ رعایا کے مفاد کے لئے۔ ہابس جس قسم کی مطلق العنانی کی تلقین کرتا ہے وہ ویسی ہی ہے جیسی کہ ہمیں دوبارہ اٹھارھویں صدی کے روشن خیال اور اصلاح یافتہ سیاست دانوں مثلاً فریڈرک ثانی اور یوسف ثانی میں ملتی ہے وہ نہ صرف ہر قسم کی تنظیم دیتی بلکہ اس فرقہ دارانہ حکمرانی کے بھی خلاف ہے جو نام نہاد آزاد ممالک میں بھی پائی جاتی ہے۔ ایک مرکز مطلق قائم کر کے وہ دیگر تمام مراکز کو فنا کر دینا چاہتا ہے تاکہ سلطنت کے تمام اجرام اپنے اپنے فطری مداروں میں اس ایک واحد مرکز کے گرد گردش کریں یہ اقتدار مطلق خود عقل کا قائم کردہ ہے۔ ہابس

کو آزادانہ بحث سے فائدہ اٹھانے کی امید تھی۔ اس لئے یہ امید ظاہر کی کہ "اس کی کتاب لیوی اتھن ایک ایسے بادشاہ کے ہاتھ میں جائیگی جو خود غرض اور حاسد شارحین کی مدد کے بغیر اس پر بذات خود غور کریگا اور اپنے اقتدار کلی کو برت کر جمہور میں اس تعلیم کی حفاظت کریگا اور اس نظری صداقت کو مفاد عمل کا جامہ پہنائیگا" وہ صرف بادشاہوں کے خیالات کی اصلاح نہیں چاہتا جمہور کے خیالات کی اصلاح بھی اس کے مدنظر ہے دینی نظام کی بربادی کے متعلق وہ نہ صرف سیاسی قوت کے رشک و حسد بلکہ جمہور کی ترقی تعلیم تنقید پر بھی بھروسہ کرتا ہے کسی تعلیم کے مختلف اصولوں کا باہمی تناقض یا کسی تعلیم اور اس کے شارع کے عمل میں باہمی تناقض دیر وزود منکشف ہو ہی جاتا ہے۔ ہابس کی تعلیم میں ایک وسیع افق ہمارے سامنے آتی ہے، جو اس سے وسیع تر ہے جو اٹھارہویں صدی کی تنویر کے علمبرداروں کے سامنے تھی کیونکہ والٹیر اور ڈیڈرو جمہور میں نور علم پھیلانے کے مخالف تھے۔ علاوہ ازیں اگر ہم ہابس کے مقدمات کو گہری نظر سے دیکھیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ یہ وسیع النظری کسی تناقض خیال کا نتیجہ نہیں کیونکہ جس معاہدے کی رو سے افراد اپنے ارادوں کو منتقل کرتے ہیں اس سے وہ خود ناپید نہیں ہو جاتے بلکہ ایک بلند تر حیثیت میں متحد ہو جاتے ہیں لیکن ہابس کے ہاں ہمیں اس کا پتہ نہیں چلتا کہ منفرد ارادوں میں جب وہ ایک وسیع تر کلیت کے تاروپود میں بنے جاتے ہیں پھر تبدیلی ہیئت کس طرح واقع ہو سکتی ہے۔ ہابس کی تعلیم کی ابتدا اور انتہا دونوں میں نقص پایا جاتا ہے لیکن جس قوت اور زیرکی سے اس نے اپنے نظریے کو تعمیر کیا اس کی خوبی اس کے نقص پر غالب آجاتی ہے ؎

انگریزی فلسفہ میں متقابل میلانات

سترھویں صدی کے انگریزی فلسفہ کی تاریخ بیکن ہربرٹ چربری اور ہابس اور ان کے جاری کردہ سلسلۂ فکر پر ختم نہیں ہو جاتی۔ اس سلسلۂ فکر کے علاوہ جس میں خارجی یا باطنی فطرت کے مواد کو بنیاد قرار دیکر استخراج کے ذریعہ سے مزید نتائج پر پہنچنے کی

کوشش کی جاتی ہے ایک اور میلان بھی ہے جو تاریخی حیثیت سے فلاطینوس کے فلسفہ سے
متعلق ہے جس کا اعتقاد ہے کہ اعلیٰ ترین تصورات خصوصاً اخلاقیاتی تصورات کی ایک
ایسی بنا بھی ہے جو ہر قسم کے تجربہ سے بالاتر ہے۔ اسی مذہب کا ایک شخص مسمی
رابرٹ گریول لارڈ بروک جو Robert-Greville Lord Brook پارلیمنٹ
کی حمایت میں ۳۵ برس کی عمر میں لچ فیلڈ کے میدان میں کام آیا۔ اپنی تصنیف
"ماہیت صداقت" میں The Nature of Truth جو اس کی وفات سے دو برس
پہلے شائع ہوئی اور جس کا خیال شاید اسے ہربرٹ کی تصانیف پڑھنے پر پیدا ہوا وہ
اس نظریہ کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ علم محض ایک انسانی فکر ہے جو فی نفسہ ایک
خالی ظرف ہے جسے اپنا مظروف تلاش کرنا پڑتا ہے۔ صرف نور نور کو قبول کرسکتا ہے
اور علم الٰہی فطرت کی ایک کرن ہے صحیح علم محسوسات سے بلند تر ہے کوپرنیکس کا نظام
اس کی ایک شہادت ہے۔ تمام کثرت اور زمانی ومکانی اضافات محض مظاہر ہیں۔
فطرت کو تمام اشیاء کی ایک واحد علت کے علم سے سکون حاصل ہوتا ہے یہ علم کہ تمام
اشیا خدا کی وحدت سے متحد ہیں انسان کو حسد سے نجات دلاتا ہے اور مجھے یہ بتاتا ہے
کہ دوسروں کی مسرت میری مسرت ہے روح کی ظلمت اس سے کافور ہوتی ہے
اور تمام رنج والم فنا ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے تجربہ سے ہمیں حقیقی علتوں کا پتہ نہیں چلتا
اس سے فقط اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے بعد آتی ہے تو

پندرھویں صدی کے وسط میں اس افلاطونی مذہب کا ملجا و ماوا جس میں
لارڈ بروک داخل تھا کیمبرج میں تھا۔ آکسفورڈ اس وقت تک مدرسیت کا قائل تھا
ہابس کی لیوی اتھن کے شائع ہونے کے ایک سال بعد ناتھنیل کلورول
Nathanial culorwell کی کتاب "نور فطرت" (Treatise on the Light
of nature) شائع ہوئی۔ کلورول نے ۱۶۵۱ میں وفات پائی وہ کیمبرج کا ایم اے
تھا اور اپنے کالج کا فیلو تھا۔ اس کی تصنیف میں بھی بروک کی کتاب کی طرح فلاطونیت
کا زبردست میلان پایا جاتا ہے لیکن وہ اس سے کم متصوفانہ ہے اور اس نے نفسیاتی
تجربہ کو زیادہ اہمیت دی ہے لیکن وہ ایسے سرمدی حقائق کا قائل ہے جو علم اور
عمل دونوں کے لئے صحیح ہیں یہ حقائق خدا کی ہستی کے ساتھ ہم وجود ہیں اور کائنات

ہیں ان کی بقا خدا کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے ہاں بھی بروک کی طرح فلسفہ اور دینیات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں گو بیکن اور ہابس کے وہاں وہ ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں۔ زیادہ باقاعدہ صورتیں بھی میلان جس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں افلاطونی فلسفہ عیسوی دینیات سے ہم آغوش ہے۔

رالف کڈورتھ Rolph Cudworth (سن وفات ۱۶۸۸) اور ہنری مور Henry More سن وفات ۱۶۸۷ء میں پایا جاتا ہے۔ یہ دونوں کیمبرج یونیورسٹی میں تھے۔ بیکن اور ہابس کے لئے اساسی خیال یہ ہے کہ صداقت دنیا میں بڑی جدو جہد سے پیدا ہوتی ہے اور بڑی سعی پیہم کے بعد انسانی شعور میں اس کا ظہور ہوتا ہے لیکن کڈورتھ اور مور صداقت ازلیہ کے افلاطونی نظریہ کی طرف واپس چلے گئے کہ صداقت کی کوئی ابتدا نہیں ہے وہ ازل سے جوں کی توں موجود ہے اور انسان محض اس کو تسلیم کر لینے سے اس سے بہرہ اندوز ہو جاتا ہے۔ یہ مذہب ایک طرف پارسائیت Justanisen کے مخالف پڑتا تھا جو فلسفہ کی دشمن تھی اور دوسری طرف ہابس کے مخالف جس کی رائے میں فلسفہ دینیات کا مخالف تھا۔ مور بھی اسپنیوزا کے فلسفہ کے خلاف تھا۔ ہنری مور کے بعد میں پیدا شدہ خیالات کے لئے یہ امر اہمیت سے خالی نہیں تھا کہ اس نے فلسفہ ان شکوک کی تحریک سے شروع کیا تھا جو کالوینیت کی صداقت کے متعلق اس کے دل میں پیدا ہوئے تھے اس کی تعلیم و تربیت ایک پکے کالونسٹ کی طرح ہوئی تھی اور یہ امر کہ اپنی قوت فکر سے وہ اس تعلیم سے نکل گیا جو اس کو دی گئی تھی اس کے لئے اس امر کا شاہد تھا کہ تمام خارجی اشیاء کے مقابلہ میں تعقل کی ایک آزادانہ حیثیت ہے۔ اس آزادئ فکر سے اس نے نہ صرف پارساؤں کی تنگ دینیات بلکہ بیکن ہابس کے موجود دینی میلان کے خلاف بھی کام لینا شروع کیا۔ مور کو ڈیکارٹ سے راہ و ربط تھا اور اس کے بہت سے خیالات اس لئے اختیار کئے لیکن اس کی نفس اور مادہ کی تفریق کا قائل نہ ہوا۔ اس کے نزدیک جوہر ذہنی ممتد ہے اگرچہ وہ لمس کا معروض نہیں ہو سکتا اپنی کتاب Dead Animal "والحیات" میں جو ۱۶۷۷ء میں روٹرڈم میں شائع ہوئی اس نے نفس کی یہ تعریف کی ہے کہ نفس ایک ایسا جوہر ہے جس میں ادخال ممکن ہے لیکن جس کی تقسیم ممکن نہیں

برعکس اُس کے جسم ایک ایسا جوہر ہے جو تقسیم ہو سکتا ہے لیکن جس میں ادخال ممکن ہے۔ اس طرح سے اس نے ہابس اور ڈیکارٹ کے بین بین ایک راستہ اختیار کیا اور ہابس نے روحیت کے خلاف جو اعتراض کیا تھا اپنے خیال میں اس کو رد کر دیا۔ ہابس نے روحیت کے خلاف یہ اعتراض کیا تھا کہ ہم ایک غیر مادی جوہر کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ مور کے نزدیک امتداد کی صفت دونوں جوہروں میں مشترک ہونی چاہئے مور نے ایک قدم اور بھی اس سے آگے اُٹھایا ہے کیونکہ نشأۃ جدیدہ کے بہت سے حکما کے ساتھ اس کا بھی یہ خیال ہے کہ مکان ایک الٰہی صفت ہے خدا میں امتداد کا ہونا اُس کے ہر جگہ موجود ہونے سے لازم آتا ہے خدا اور انفرادی ارواح میں جو فرق ہے وہ صرف یہ ہے کہ خدا غیر محدود ہے اور روح محدود ہے اس باجرأت تصوف میں مور کبالہ کی تعلیم سے متاثر معلوم ہوتا ہے اُس کا مکان کے متعلق متصوفانہ تصور پھر نیوٹن میں نمودار ہوتا ہے جو بہت کچھ مور سے متاثر تھا۔ مور ڈیکارٹ سے صرف اسی امر میں اختلاف نہیں رکھتا کہ وہ تمام جواہر کو ممتد سمجھتا ہے بلکہ اس میں بھی کہ اس کے نزدیک فعلیت بھی جوہر کے تصور میں داخل ہے نفس میں فعلیت اصلی ہوتی ہے اور مادے میں اکتسابی۔ اس لحاظ سے مور نے بھی ہابس اور گسنڈی کی طرح لائبنٹز کے فلسفۂ فطرت کے لئے راستہ صاف کیا ہمیں اس میلان فکر پر کچھ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جدید فلسفے سے زیادہ اس کی حیثیت کچھ عالمانہ تصوف کی سی ہے انگلستان کے ذہنی ارتقا میں اس میلان کی بڑی اہمیت ہے لیکن تاریخ فلسفہ میں اس سے کسی نئے خیال کا اضافہ نہیں ہوا۔

فلسفے کے لئے ایک اور مصنف زیادہ دلچسپی کا باعث ہے جس نے ہابس کے فلسفے پر خود اس کی اساسیات کی بنا پر تنقید کی یعنی اخلاقیات اور اجتماعی زندگی کی نفسیاتی بنا کا امتحان کیا۔ رچرڈ کمبرلینڈ ۱۶۳۲ء میں پیدا ہوا اس کی تعلیم کیمبرج میں ہوئی ۱۷۱۵ء میں وفات پائی جب کہ وہ پیٹربورڈ کا بشپ تھا۔ ۱۶۷۲ء میں اس نے ایک تصنیف شائع کی جو اخلاقیات کی تاریخ میں ایک نہایت توجہ کش چیز ہے (Philosopica De legibusnature disquisetio) "قانون فطرت پر ایک فلسفیانہ نظر" جو صاف طور پر ہابس کے خلاف لکھی گئی۔ اس سے یہ ارادہ ظاہر کیا کہ میں ہیوگو گروٹیس

Hugo Grotius کے کام کو جاری رکھنا چاہتا ہوں گو میرا طریقہ ندرلینڈ کے اس مشہور مصنف کے انداز سے مختلف ہے بجائے یہ دیکھنے کے کہ فطرت کے اخلاقی قوانین تجربہ اور تاریخ میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے ماخذ اور علل کی تحقیق کرنا چاہتا ہے اس تحقیق میں وہ تجربے اور علل قریبہ کی تحقیق سے ابتدا کرتا ہے اور پھر رفتہ رفتہ بعید تر علتوں کی طرف جاتا ہے اس طریقے سے اسے یقین ہے کہ وہ آخرکار ان قوانین کے الہی ماخذ تک جا پہنچے گا لیکن وہ افلاطونیوں کے آسان طریقے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے جن کے نزدیک یہ ماخذ اعلیٰ براہ راست حضوری تصورات سے منکشف ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ میں ایسا خوش قسمت نہیں تھا کہ مجھے قوانین فطرت کا علم اس آسان طریقے سے حاصل ہو جاتا اس کو تسلیم کرتے ہوئے کہ افلاطونیوں کا اخلاق پر اچھا اثر پڑا ہے، وہ اپنی اخلاقیات کو ان کے مفروضے پر تعمیر کرنا نہیں چاہتا۔ ہابس کے خلاف وہ فطرت انسانی کے غیر ارادی میلانات پر زور دیتا ہے ہابس نے اپنے نظام فکر کی بنا ارادے کے عمدہ توافق پر رکھی تھی۔ پیدائش کے لمحے سے انسانی ملکات اور قوتوں کا ارتقا شروع ہوتا ہے اور براہ راست تسکین حاصل کرنے کے لئے اعضا کا غیر ارادی عمل جاری ہوتا ہے حسی تہیجات کو قبول کرنے اور ان کی طرف رجوع ہونے کا ایک غیر ارادی میلان، انسان کے اندر سے ان کے مقابل میں ظاہر ہوتا ہے۔ پہلے تجربات اسی طرح سے حاصل ہوتے ہیں اور اعمال ذہنیہ مثلاً یاد کرنا مقابلہ کرنا اور گننا، اسی طرح سے معرض عمل میں آتے ہیں اس بلا واسطہ تحریک نفسی میں، جیسے خارجی تہیجات پیدا نہیں کرتے بلکہ بیدار کرتے ہیں، فطری اور بدیہی حقائق عقلیہ کی تاسیس ہوتی ہے۔ اس قسم کی بلا واسطہ تحریک تمام عمل خیر اور دفع شر کی اصل ہے اگرچہ ابھی فرد کے مخصوص خیر اور عام خیر و شر میں کوئی تمیز و تفریق نہیں ہوتی غیر ارادی طور پر اس میں یہ امر مسلم ہوتا ہے کہ جو بھلائی تمام معقول ہستیوں کے لئے شئے ہے وہ محض ایک فرد کی بہبودی سے بالاتر ہے اور ایک فرد کی اپنی سعادت بھی جماعت کی بھلائی کے لئے کوشش کرنے سے پیدا ہوتی ہے شعور واضح اور ارادہ عمدی ایسے میلانات کو ترقی دے سکتے ہیں جو غیر ارادی طور پر فطرت نے مہیا کئے ہیں صنعت فطرت کی بنا پر عمل کر سکتی ہے لیکن کبھی اس کا بدل نہیں ہو سکتی۔ ہابس نے جماعت کو

ایسے افراد سے مرکب تصور کیا تھا جنھیں اپنی آزادانہ انفرادیت کا پورا شعور ہے کمبرلینڈ اصلی اور فطری جبلتوں پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف وہی کچھ فطری نہیں ہے جو زندگی کی ابتدائی منازل میں پیدا ہوتا ہے کمال نشو ونما کے بعد اثمار پیدا ہوتے ہیں وہ بھی عین فطرت ہیں۔ انسان کی فطرت کو ابتدائی تحریکات ہی میں تلاش نہیں کرنا چاہیئے اعلیٰ ترین ذہنی ارتقا میں جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ بھی اس کی فطرت کا مظہر ہے اگر لوگ شروع سے اپنے اغراض کو اپنی ذات تک ہی محدود رکھیں تو بھی مسرت عامہ سے دلچسپی رکھنا ان کی فطرت کے مطابق ہوگا۔ عالی ہمتی اور کرم کے پیدا ہونے سے جس کے نزدیک وہی عمل خیر ہے جس میں تمام نوع انسان بلکہ تمام کائنات کا (اگر ہم اس کا کوئی تصور قائم کرسکیں) بھلا ہو، حالت فطرت زائل نہیں ہوجاتی۔ کمبرلینڈ اولاً کرم کے تدریجی ارتقا کا امکان ابتدائی تحریکات سے، کسی خارجی اور میکانکی معاہدے کے تصور کے بغیر ثابت کرتا ہے اس کے بعد خیر انفرادی اور خیر عامہ کی موافقت کو بیان کرتا ہے۔ ان دونوں امور کے متعلق اس لئے ایسے افکار پیدا کئے جو اٹھارھویں صدی کے انگریزی فلسفہ میں اور مستحکم طور پر قائم کئے گئے اور زیادہ ترقی یافتہ صورت میں پیش کئے گئے اور جنھیں اس کے حین حیات ہی میں خاموشی سے اسپینوزا اپنی اخلاقیات میں اور لائبنز اپنے فلسفہ حق میں پایۂ تکمیل کو پہنچا رہا تھا۔ اگرچہ کمبرلینڈ کا بیان غیر واضح اور ناقص ہے تاہم اس میں بعض اہم نکات پائے جاتے ہیں گو جیسا کہ اس کے عنوان اور دیباچہ سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تصنیف براہ راست ہابس پر ایک حملہ ہے لیکن اخلاقیات کی تاریخ میں اس کی ایک مستقل اہمیت بھی ہے ؎

باب پنجم

(۱)

بنڈکٹ اسپائینوزا (Benedict Spinoza)

سوانح عمری اور خصوصیات

اسپائینوزا کو سترھویں صدی کے مفکرین میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ فکر کے تمام سلسلے اُس میں آکر ملجاتے ہیں۔ تصوف اور فطرتیت نظری اور عملی اغراض جو اُس کی صدی کے دوسرے مفکرین میں کم و بیش ایک دوسرے کے مخالف نظر آتے ہیں اور جہاں وہ ایک ہی شخصیت میں پائے جاتے ہیں وہاں اُن میں باہمی تناقض اور کشاکش واقع ہوتی ہے ان تمام نظریات کو اُس نے منطق کی رو سے قائم کرنے کی کوشش کی اور یہ بتانا چاہا کہ اس طرز کے منطقی استدلال ہی کے ذریعہ سے ان میں موافقت پیدا ہوسکتی ہے اکثر جب مختلف رشتہ ہائے افکار مفکرین کے پیش نظر ہوتے ہیں اور وہ اُن کو سلجھا نہیں سکتے تو اُنھیں کاٹ کاٹ کر علحدہ کر دیتے ہیں اور ایک بے معنی سے تار و پود میں ان کو بن ڈالتے ہیں اسپائینوزا کی عظمت فکر اس میں ہے کہ محض اپنی مرضی سے کوئی حدود قائم نہیں کرتا بلکہ پوری طرح اس موافقت پر بھروسہ کرتا ہے جو افکار کی اپنی ماہیت میں پائی جاتی ہے ؎

خاموش تفکر کو زندگی وقف کر کے وہ ایک ایسی تصنیف تیار کرنا چاہتا تھا

جو جدید نظریۂ کائنات اور جدید سائنس کو اپنے اندر لیکر ان کے نتائج کو پوری طرح اخذ کرے اور ساتھ ہی ساتھ روحیت کی حقیقت اور آزادی کو بھی محفوظ رکھے وہ ایک ایسی تصنیف ہو جس میں مظاہر کی کثرت اور انفرادیت کو پوری طرح تسلیم کیا جائے اور اُس وحدت کو جو تمام نظام کائنات کی شیرازہ بند ہے ایک ایسی قوت ثابت کیا جائے جن سے اشیا کی ماہیت قائم ہے اور جو ہر شئے میں عمل کرتی ہے اسپینوزا کے لئے یہ کوئی ایسی تصنیف نہیں تھی جس سے محض نظری اغراض پورے ہوتے ہوں۔ وضاحت اور فہم ذات خود اُس کی اپنی طبیعت کے تقاضے تھے جن کی وہ تسکین چاہتا تھا۔ اور اس تسکین کے بعد اس کو ایک ایسی مستقل مسرت نفسی حاصل ہوی جو اس موجودہ زندگی کی ظلمت اور اضطراب سے نکل کر نوامیس سرمدیہ کے فہم سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا اُس کی تصنیف عظیم محض ایک نتیجۂ تفکر نہیں ہے بلکہ فن لطیف کی پیداوار ہے۔ اس کے پانچ دفتروں کو کسی نے دلکش طریقے سے ایک ڈرامہ کے پانچ ایکٹوں سے تشبیہ دی ہے اور تفصیلی مقابلہ سے بھی یہ تشبیہ موزوں معلوم ہوتی ہے پہلے دفتر میں وہ عام ترین قضایا بیان کئے ہیں جن سے حیات انسانی کی عظیم اور لامتناہی پس زمین تصویر نگاہوں کے سامنے آجاتی ہے۔ دوسرے دفتر میں فلسفۂ فطرت سے اخذ کردہ ثانوی قضایا کا ایک سلسلہ ہے جس کے ذریعہ سے فطرت کے خالص میکانکی تصور کا ثبوت دیا گیا ہے اُس کے بعد علم انسانی پر ایک نظر ڈالی گئی ہے۔ دوسرے دفتر کے آخری حصے میں ایک ہنگامی نتیجہ بھی پیش کیا گیا ہے اور اس بات کے فرض کرنے کی کچھ وجہ بھی ہے کہ اصل میں یہ پہلے دو دفتر فی نفسہ ایک مکمل کلیت رکھتے تھے۔ اسپینوزا نے اپنی تحقیق کا جو نصب العین قرار دیا تھا کہ ہمارے نفوس اور کل فطرت کے درمیان باہمی ربط تو معلوم کیا جائے وہ نصب العین اس میں قریب الحصول معلوم ہوتا ہے اس کے خود نوشتہ سوانح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا خیال یہ تھا کہ صرف یہی غیر اس کی شخصیت سے ایسا گہرا تعلق رکھتی ہے کہ خارجی حوادث اُس کو اس سے محروم نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ ڈرامہ جلدی ختم ہونے کو ہوتا ہے کہ ایک سیاہ بادل افق پر نمودار ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ سچا علم نہ صرف فکر کی کمی اور تصورات کے غلط ایتلاف سے باطل ہوجاتا ہے بلکہ اس سے زیادہ مصیبت یہ ہے کہ تصورات اور جذبات جو ہماری طبیعت پر غالب ہیں اس کو مسخ کردیتے

ہیں۔ یہ ایک نئی اور سخت مشکل ہے جس پر غالب آنا چاہئے لیکن اس پر غالب آنے کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہمیں اُس کا صحیح علم حاصل ہو چنانچہ تیسرے دفتر میں اسپینوزا تاثرات کا ایک نہایت قادرانہ اور حکیمانہ بیان پیش کرتا ہے۔ اُس میں وہ بتاتا ہے کہ جذبات کا تحفظ ذات کی خواہش سے کیا تعلق ہے اور کس طرح تصورات کے اثر سے جذبات کی ہیئت تبدیل ہو جاتی ہے اس کی کوشش کا خاص مقصد یہ ہے کہ نفس میں بھی اور مادہ میں بھی ایک مستحکم اور اٹل ربط تعلیل دریافت کیا جائے۔ وہ زندگی کے مدوجزر کا جس کے تلاطم میں ہم تھپیڑے کھاتے پھرتے ہیں ایک قانون دریافت کرنا چاہتا ہے اور اس قانون کے علم کو وہ اپنے لئے نجات تصور کرتا ہے چوتھے دفتر میں یہ مطلب پر انوار ہونا شروع ہوتا ہے یہ صحیح ہے کہ کسی جذبہ کی براہ راست بیخ کنی نہیں ہو سکتی لیکن ایک قوی تر جذبہ مقابلۃً کمزور جذبہ پر غالب آسکتا ہے۔ ایک دفعہ جب اسکو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم علم خیر یعنی اپنی فطرت کے تحفظ کے اسباب کو اپنے لئے ایک جذبۂ غالب بنا سکتے ہیں۔ یہ اس لئے ممکن ہے کہ اس علم سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے جس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس سے زندگی کا نصب العین معلوم ہو جاتا ہے اور دوسرے یہ کہ ایک ذہنی فعلیت یعنی ہماری قدرت کا اظہار ہے۔ اس علم سے ہم اپنے ہم فطرت افراد سے متحد ہو سکتے ہیں کیونکہ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم سب کی زندگی کے علل و اسباب مشترک ہیں اور سعی مشترک ہی سے ہم منزل مقصود تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس نتیجہ پر پہنچ کر دوسری دفعہ دورا مہ قریب الختم ہوتا ہے لیکن ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک فرد کس طرح حکیمانہ علم کو اپنی علمی ترقی اور تنازع للبقا سے حاصل کردہ تعلیم سے متحد کر کے اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکتا ہے۔ پانچویں دفتر میں ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ جذبات کے صحیح علم اور اُنکے فطری روابط کے معلوم ہو جانے سے ہم ان سے بالاتر ہو جاتے ہیں اور باقی علم فطرت کے ساتھ ملا کر اپنی ہستی کے متعلق ہم میں ایک وجدان پیدا ہو جاتا ہے کہ ہمارا وجود بھی اُس خدائے لایزال کا ایک مظہر ہے جو نفس اور مادہ دونوں عالموں میں کارفرما ہے۔ چونکہ اس طریقہ سے ہم اپنے آپ کو اور دیگر تمام اشیاء کو سرمدیت کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وقت اور محدودیت کی بے تابی اور ظلمت

ناپید ہو جاتی ہے اور اس ذہنی آزادی کے ساتھ جس کا ارتقا جو تھے دفتر میں بیان کیا گیا ہے ہستی لامحدود و بے سرمد کے ساتھ اتحاد کا احساس بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے اسپینوزا فلسفہ مذہب طبیعیات علمیات نفسیات اور اخلاقیات کو ایک ہی سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔ اور اُس کے ہاں قانون تعلیل کے پورے پورے اطلاق سے جس قسم کی سرمدیت پیدا ہوتی ہے وہ خدا کے ساتھ صوفیانہ اتحاد کی مانع نہیں بلکہ ممد ہے۔ اگر ہم اس کو مدنظر رکھیں کہ فکر کی یہ عظیم اور پیچیدہ تعمیر ریاضیانہ انداز میں مسائل و دلائل کی صورت میں قائم کی گئی ہے تو یہ اپنے انداز کا ایک لاثانی کام معلوم ہوتا ہے کوئی التعجب کی بات نہیں ہے کہ اس کے معاصرین اس کو نہ سمجھ سکے تصوریت کے نقطۂ نظر سے اس کے ایک سو سال بعد اس کو سمجھنے کا وقت آیا اور وجودیت کے نقطۂ نظر سے زمانۂ حال میں لوگوں نے اس کو سمجھا۔ اس قسم کی تصنیف کے متعلق تاریخ فلسفہ کا فرض اولین یہ ہے کہ وہ یہ تحقیق کرے کہ یہ کیسی چیز کس طرح معرض وجود میں آئی اور اس کے تاریخی اسباب کیا تھے۔ ایک صیقل شدہ آئینہ ہمارے سامنے رکھدیا گیا ہے اور اگر ممکن ہو سکے تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیئے کہ کس طریقہ سے اسکو صیقل کیا گیا۔ اس کے سمجھنے کے لئے اسپینوزا کی شخصیت اس کے حالات اور اس کے فلسفیانہ ارتقا ان سب چیزوں سے شاید کچھ مدد مل سکے کیونکہ اس میں شک کرنا مشکل ہے کہ جو مرکب اور مکمل چیز ہمارے سامنے پیش کی گئی ہے صرف مصنف کی شخصیت ہی اس کے اجزا کی شیرازہ بند ہو سکتی ہے۔ اس نظام کی تحلیل سے ہمیں معلوم ہو سکیگا کہ اس مصنف کو مقدمات اور عناصر خیال کا تحقق کس طرح ہوا اور کہاں تک وہ اپنے نصب العین تک پہنچ سکا۔

بارخ اسپینوزا چوبیس نومبر ۱۶۳۲ کو ایمسٹرڈم میں پیدا ہوا جہاں اُس کے والدین جو ہسپانوی یہودی تھے احتساب دینی کے پنجے سے نکلکر پناہ گزین ہوئے تھے اس خداداد ذہانت رکھنے والے لڑکے کی تعلیم پہلے اپنے ہی شہر میں یہودیوں کے مدرسے میں ہوئی جہاں اس کو یہودیوں کی شرع کے مسائل اور ازمنۂ متوسط کا یہودی فلسفہ پڑھایا گیا اس طرح سے اُس کے فکر کے ایک اساسی پہلو کی بنا پڑی اور وہ اس دعوی کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا کہ خدا ایک واحد اور لامحدود ہستی ہے جیسا کہ اعلیٰ درجہ کے

منظاہر خاص کر یہودیت نے اُس کو پیش کیا ہے۔ یہ ایشیائی اور متصوفانہ میلان اُس کی تعمیر فکر کی بنیاد ہے اسی کی وجہ سے اس کے فلسفہ میں وہ مکمل اور معین صورت اور ایک مرکز کی طرف راجع ہونا پایا جاتا ہے جو اُس کی امتیازی خصوصیت ہے اُس کو بہت جلدی موسوی دینیات میں شکوک پیدا ہونے شروع ہوگئے۔ یہودی فقیہوں نے اس پر شبہہ کرنا شروع کیا اسی وجہ سے وہ یہودیوں کی مذہبی جماعت سے الگ رہنے لگا۔ اسے اپنی ذہنی اُفق کو وسیع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اس وجہ اس نے ادبیات اور نیچرل سائنس کا مطالعہ شروع کیا لاطینی کی تعلیم اُس نے فان اینڈے Van Ende حاصل کی جو ایک طبیب تھا اور اپنی آزاد خیالی کے لئے مشہور تھا۔

اسپینوزا کے سوانح عمری کا سب سے اہم ماخذ پیاسٹر کولیرس ہے جس نے اسپینوزا کی تعلیم سے بے حد متنفر ہونے کے باوجود نہایت دیانت داری سے اس کی زندگی کے تفصیلی حالات جمع کئے۔ وہ کہتا ہے کہ اسپینوزا نے اس شیطانی مدرسہ سے لاطینی کے علاوہ کچھ اور بھی سیکھا کولیرس کے بیان کے مطابق اسپینوزا فان اینڈے کی قابل دختر کا عاشق تھا جو اپنے باپ کو اس کی تعلیم میں مدد دیتی تھی لیکن ایک دوسرے حریف کے مقابلہ میں جو عشق بازی کے فن میں اسپینوزا سے زیادہ مشّاق تھا اس کو شکست ہوگئی اُس کے بعد یہ تحقیق کی گئی ہے کہ فان اینڈے کی لڑکی کلیرا کی عمر اس وقت بارہ برس سے زیادہ نہیں ہوسکتی اس لئے اُس کی عشق بازی کا بیان کسی قدر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے اگرچہ ہم اس امر کو بھی فراموش نہیں کرسکتے کہ ڈانٹے نے جب پہلی مرتبہ بیاطرس کو دیکھا تو اس کی عمر نو برس سے زیادہ نہ تھی۔

کولیرس کہتا ہے کہ اس زمانہ میں اسپینوزا نے دینیات کو ترک کرکے اپنی تمام توجہ طبیعیات کی طرف منعطف کردی یہ امر قرین قیاس ہے کہ فطرت کے جدید تصور سے واقف ہونے کیلئے اس نے جن مصنفین کا مطالعہ کیا انہیں برونو اسکے لئے بہت اہم تھا یہ صحیح ہے کہ اسپینوزا نے برونو کا کہیں ذکر نہیں کیا لیکن اسپینوزا کی تصنیف خصوصاً وہ چھوٹا سا مکالمہ جو اسکے اُس رسالہ میں داخل ہے جس کا عنوان یہ ہے ”خدا اور انسان اور سعادت انسانی کے متعلق مختصر رسالہ“ ہمیں صاف طور پر برونو کی یاد دلاتا ہے اسپینوزا کو برونو سے وہ فلسفیانہ تصور حاصل ہوا جس کے ذریعہ سے وہ اُن مذہبی خیالات کو جنھیں وہ ضروری

سمجھتا تھا فطرت کے حکیمانہ تصور سے متحد کرسکا۔ برونو نے فطرت کی لامحدودیت اور الوہیت کی تعلیم دی تھی اس تعلیم کے ذریعہ سے اسپینوزا نے خدا اور فطرت کے تصورات کو متحد کردیا کوئی تیس برس ہوتے ہیں کہ اس کی پہلی تصنیف کا ہمیں پتہ چلا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا کہ نشاۃ جدیدہ کے فلسفہ نے اسپینوزا پر یہ اثر کیا۔ اس تصنیف کی دریافت سے پہلے کولیرس کا یہ بیان صحیح تسلیم کرلیا گیا تھا کہ اسپینوزا نے جب دینیات کو چھوڑ کر طبیعیات کا مطالعہ شروع کیا تو وہ ایک عرصہ تک مذبذب رہا کہ وہ کس معلم کی پیروی کرے اور یہ بھی تسلیم کرلیا گیا تھا کہ ڈیکارٹ کی تصانیف سے بھی وہ واقف ہوچکا تھا اور ڈیکارٹ کے فلسفہ نے اپنی وضاحت اور ہر چیز کے لئے صاف دلائل پیش کرنے کی صفت سے اسپینوزا کو اپنی طرف کھینچا۔ یہ بات یقین کرلی گئی تھی کہ اسپینوزا نے پہلے ڈیکارٹ کی پیروی شروع کی اور آہستہ آہستہ اس کی طرف انتقادیت کا انداز اختیار کیا۔ ان تمام باتوں کے برعکس ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اسپینوزا کی سب سے پہلی تصنیف میں ڈیکارٹ کے فلسفہ کے بعض اساسی نکات کی تنقید موجود ہے۔ اسپینوزا کبھی ڈیکارٹ کا پیرو نہیں ہوا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے ڈیکارٹ سے بہت کچھ سیکھا اور اس کے بہت سے تصورات کو اپنے فلسفہ میں استعمال کیا اور کسی حد تک اُس کے مصطلحات سے بھی کام لیا۔ اس دور عبور میں بیشتر اس کے کہ اُس کے اپنے نظام کا خاکہ معین ہوا اس کے متاخرین مدرسئین کا بھی مطالعہ کیا ہوگا جو بیکن اور ڈیکارٹ کے مقبول عام ہونے سے پہلے جرمنی اور نیدرلینڈز میں فلسفہ میں مستند شمار ہوتے تھے۔ اسپینوزا کی پہلی اور بعد کی تصانیف میں بھی بہت سی عبارتیں اور مسائل اس قسم کے مدرسیتی اثر کے شاہد ہیں اور اس نے خود بھی بہت سے مقامات پر مدرسیت کی طرف اشارہ کیا ہے جب ہم ان تمام امور کا لحاظ کریں تو یہ واضح ہوجاتا ہے کہ اپنے فلسفیانہ ارتقا میں اسپینوزا نے بڑے وسیع اور مختلف میدان افکار میں گام فرسائی کی اور ادبیات پر بھی خاصہ عبور حاصل کیا اس کی خاص تصنیف اگرچہ ہمیں الگ تھلگ اور خود اپنی ذات میں مکمل معلوم ہوتی ہے لیکن اُس کی جڑیں فلسفیانہ روایت کی زمین میں ہر طرف پھیلی ہوی ہیں اس تاریخی حقیقت سے اس کی اپچ پر کوئی حرف نہیں آتا یہ ایک غیر معمولی قابلیت کی علامت

ہے کوئی شخص مختلف اطراف سے حاصل کردہ اجزاء کو اپنے خاص انداز سے جزو فکر بنا کر ایک نئی اور مکمل صورت پیدا کرے کسی عمارت کی اُپج اور مخصوص انفرادی حیثیت کو اس امر سے کچھ نقصان نہیں پہنچتا کہ اس کے لئے پتھر بہت مختلف مقامات سے جمع کئے گئے تھے مختلف اطراف سے آتے ہوئے ذہنی اثرات نے سپائنوزا کے خیالات کو ایسے راستے پر ڈال دیا کہ وہ روز بروز یہودی جماعت سے دور ہٹتا گیا اس بات کا خطرہ لگا ہوا تھا کہ وہ کھلم کھلا اس جماعت سے اعتزال کا اظہار کر دیگا یہ کوشش کی گئی کہ ایک سالانہ وظیفے کا لالچ دیکر اس کو روکا جائے لیکن نہ اس کو یہ لالچ روک سکا اور نہ ایک متعصب شخص کی اس کو قتل کرنے کی کوشش اس کو اپنی راہ پر چلنے سے مانع ہوسکی ۱۶۵۶ء میں اس کو باقاعدہ طور پر یہودی جماعت سے خارج کر دیا گیا اس کے دشمن اس کو عارضی طور پر ایمسٹرڈم سے نکلوانے میں بھی کامیاب ہوئے کیونکہ پروٹسٹنٹ پادری بھی اس کو خطرناک شخص سمجھتے تھے وہ اپنے ایک دوست کے پاس ایمسٹرڈم کے قریب ایک گاؤں میں جا رہا وہ عینکوں وغیرہ کے شیشے صیقل کرکے اپنی روزی کماتا تھا اپنی ربیانہ تعلیم کی وجہ سے اس نے یہ ہنر حاصل کر لیا تھا کیونکہ ہر نوجوان ربی کے لئے کوئی نہ کوئی فن سیکھنا لازمی تھا شہر میں اس کے دوست اس کے شیشے بکوا دیتے تھے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی وہ نوجوانوں کے ایک گروہ کا مرکز بن گیا تھا اس کی تصنیف خدا اور انسان اور شاید اس کے "دینیاتی و سیاسی رسالہ" کا پہلا خاکہ اسی زمانے کی پیداوار ہے وہ معین مذہبی جماعتوں کے تعصب سے متنفر ہوگیا اور یہ اعتقاد اس میں ترقی کرتا گیا کہ اس کی زندگی کا خاص کام ایسے افکار کا مرتب کرنا ہے جن سے اس حقیقت پر روشنی پڑے کہ انسان کی ماہیت کیا ہے اور کائنات میں اس کا کیا مقام ہے اپنی نامکمل تصنیف اصلاح فہم کے آغاز میں وہ کہتا ہے کہ تجربے سے وہ اس کا قائل ہوگیا تھا کہ انسان کی سچی صلاح و فلاح نہ دولت میں ہے نہ لذات جسمانی میں اور نہ دنیاوی عزت میں، وہ چیز جس سے انسان نت نئی تسکین حاصل کرسکتا ہے وہ طلب علم میں سعئ پیہم ہے جس کے ذریعے سے انسان اس ہستی سے متحد ہوجاتا ہے جس کو تمام تغیرات میں ثبات حاصل ہے سپائنوزا کے افکار منفکر اور مجرد صورت رکھنے اور عام انسانی زندگی سے بعید ہونے کے باوجود صاف طور پر اس کی شخصیت اور اس کے عمل کا آئینہ ہیں۔ کامل عقلی وضاحت اس کی زندگی

کے لئے ایک ناگزیر حاجت ہوگئی تھی ۱۶۶۱ء میں وہ رنزبرگ (Rhynshrg) چلا گیا جو لائیڈن کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ یہاں پر اس نے اپنی مشہور تصنیف کو مرتب کرنا شروع کیا اس زمانے میں اپنے دوستوں خصوصاً اولڈن برگ اور فریز کی طرف جو خطوط لکھے ان میں اس کا ذکر کرتا ہے اس تصنیف کے مکمل حصول کی نقلیں بہت جلدی شائع ہوگئیں۔ ایمسٹرڈم میں سپائنوزا کے نوجوان دوست جو اکثر طب کے طلباء تھے اس کتاب کو حل کر پڑھتے تھے اور جہاں ان کو شبہ ہوتا تھا اسے سمجھنے کی استاد سے التجا کرتے تھے اس کی زندگی ایسی تنہا نہیں تھی جیسا کہ اکثر بیان کیا جاتا ہے۔ اس کی خط و کتابت جو اس سے تیس برس پہلے پوری طرح معلوم نہیں تھی اور جو ان قلمی دستاویزوں کے ساتھ دریافت ہوئی ہے جن میں اس کا مختصر رسالہ بھی ہے، اس بات کا ثبوت دیتی ہے کہ وہ کثرت سے مختلف حیثیت اور مختلف خیالات کے لوگوں سے تعلق رکھتا تھا۔ سپائنوزا اس کے افکار اور اس کے زمانے کی ذہنی حالت کے سمجھنے کے لئے یہ مراسلت مفید ہے قریب ہی لائیڈن کے بلدہ دارالعلوم میں بھی اس کے بہت سے دوست تھے۔ نیلز سٹینسن سے بھی وہ گہرا راہ و رابطہ رکھتا تھا جو ڈنمارک کا ایک حکیم فطرت تھا اور اس وقت لائیڈن میں مطالعہ کر رہا تھا بعد میں جب سٹینسن اپنا مذہب بدل کر کیتھولک ہوگیا تو اس نے سپائنوزا کو بھی جسے وہ یارِ آشنا کے لقب سے مخاطب کرتا ہے، ایک خط میں ایک واحد نجات دہندہ کلیسا میں داخل ہونے کی دعوت دی۔ یورگن سن Jorgense جو ڈنمارک کا شاہی خازن سجلات اور نیلز سٹینسن کا سوانح نگار ہے اس دعوت پر سپائنوزا کی خاموشی کی مفصلہ ذیل توجیہ کرتا ہے "محبت کی وہ بینائی جو عیسائیت کی خصوصیت امتیازی ہے سٹینو کے لئے اس دعوت کی محرک ہوئی تاکہ اس کا دوست بھی اس سعادت سے بہرہ اندوز ہو۔ ایک فرد کی شخصیت اور اسکی خواہشات اور آلام سے فلسفے کی کامل بے اعتنائی کی وجہ سے سپائنوزا کو یہ خیال ہوا کہ اس شخص کو کبھی صداقت کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اور ایسے شخص کی دعوت کا بہترین جواب خاموشی ہے۔" میری رائے میں اس فاضل مورخ نے جس نے سب سے پہلے سٹینو اور سپائنوزا کے دلچسپ تعلقات کی طرف توجہ دلائی، سپائنوزا اور فلسفہ دونوں کے ساتھ ناانصافی برتی ہے میرے دل میں سٹینو کی بے حد قدر ہے اور میں اس کی مذہبی

اور علمی شخصیت کا احترام کرتا ہوں تاہم میرا ایمان ہے کہ ہر ایک قسم کے پروپاگنڈا میں خواہ وہ کیسا ہی پاک نام اپنے لئے تجویز کر لے، اگر روح عشق اس میں موجود بھی ہو، تو بھی بہت سے دیگر محرکات اس میں کام کر رہے ہوتے ہیں۔ اس قسم کی نام نہاد روح عشق خود سپنوزا اور بہت سے اور لوگوں کے لئے، اس نجات سے لطف اندوز ہونے میں مانع نہیں ہوئی جس سے ان کے اعتقاد کے مطابق بہت سے لوگ خارج ہیں۔ بہرحال سپائنوزا کو اس لئے روح عشق سے محروم سمجھنا کہ وہ اپنے خیالات کو زبردستی دوسروں سے منوانا نہیں چاہتا بعید از انصاف ہے اس کی محبت آمیز احاطۂ ایمان میں تمام انسان داخل تھے اور اسے ایمان کی نہایت مختلف صورتوں میں انسانیت کا جلوہ نظر آتا تھا ایک غیر جانبدار شاہد پیسٹر کولیرس (Pastor Colerus) کا بیان ہے کہ وہ بے حد ہمدرد شخص تھا اور غم یا بیماری وغیرہ میں وہ گھر والوں کو تسکین دیتا اور ان کو خوش کر سکتا تھا ہیک می اس کی مالکہ مکان نے اس سے یہ سوال کیا کہ جس مذہب پر میں ہوں اس میں مجھ کو نجات ہو سکتی ہے یا نہیں سپائنوزا نے اسے یہ جواب دیا کہ تمہارا مذہب اچھا ہے اور تمھیں کسی اور مذہب کی تلاش نہیں کرنی چاہیے اور اگر تم امن و اتقا کی زندگی بسر کرو گی تو ضرور اسی مذہب میں تمھاری نجات ہو جائیگی پروٹسٹنٹ مذہب کے آزاد میلانات سے اسے بہت ہمدردی تھی۔ پروٹسٹنٹ مذہب کی اہمیت کے متعلق اس کا نقطۂ نظر اپنے ہم طبیعت مفکر برونو سے مختلف تھا اور یہ بالکل قدرتی بات بھی تھی کیونکہ وہ یورپ کے آزاد ترین ملک میں رہتا تھا۔ جہاں مذہبی آزادی کی کشمکش نے زندگی کے ہر پہلو پر اثر ڈالا تھا بعد ازاں جب البرٹ وابر ایک نوجوان نے، جو سپائنوزا کے ساتھ ایک ہی گھر میں رہتا تھا اور جو مذہب بدل کر کیتھولک ہو گیا تھا، سٹینو کی طرح سپائنوزا کو مذہب بدلنے کی دعوت دی تو سپائنوزا نے اسے ایک خط میں یہ جواب دیا کہ آزادی علم جائز اور برحق ہے اور عدل اور محبت تمام سچے مذاہب کا جوہر ہیں۔ اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ سپائنوزا کی مذہبی آزادی کی حمایت کو سٹینو نے بالکل برا نہیں بنایا اگرچہ سٹینو نے لئے مذہبی آزادی کے لئے کوشش کرنا روح کی تباہی کا سامان کرنا تھا۔ شاید سپائنوزا کے اس اعتقاد سے، کہ سچا ایمان نہ روحانی اور نہ جسمانی قوت سے دوسرے کے اندر ڈالا جا سکتا ہے، اور دوسرے شخص اگر سچے طور پر راسخ الاعتقاد ہوں تو۔

ان کے ایمان کو بے ضرورت متزلزل نہیں کرنا چاہیئے۔ کسی شخص کی انفرادی شخصیت کا لحاظ کرنا بہت زیادہ مترشح ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ بڑی شد و مد کے ساتھ زبردستی دوسروں کو اپنا ہم خیال بنالینے کی کوشش کی جائے۔

کچھ سال رنزبرگ میں گذارنے کے بعد سپائنوزا ۱۶۶۳ء میں ہیگ کے قریب فوربرگ چلا گیا اور بعد ازاں ۱۶۷۰ء میں ہیگ میں آگیا یہاں بھی اسکے بہت سے دوست تھے جن میں سے بعض ذی مراتب لوگ تھے جیسے برادران ڈی وٹ۔ اس کی طرز معاش بہت سادہ تھی اور روپے پیسے کے معاملے میں وہ اپنے اعزا و احبا سے بہت بے غرضی برتتا تھا زندگی کے متعلق اس کا انداز نگاہ ایسا تھا کہ وہ اکثر خوش رہتا تھا۔ اپنی اخلاقیات میں وہ پوچھتا ہے کہ بھوک اور پیاس کی تسکین اور غمگینی کو دور کرنے کی نسبت کیوں زیادہ مناسب سمجھی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے دلائل اور نتائج یہ ہیں کہ "کہ نہ کسی خدا کو اور نہ کسی انسان کو سوائے اس کے کہ جو حاسد ہو میری بے بسی اور میری تکلیف میں لطف آسکتا ہے اور نہ کوئی مجھے آنسوؤں آہوں اور خطرات کا مستحق قرار دے سکتا ہے جو ذہنی کمزوری کی علامتیں ہیں۔ برعکس اس کے جتنا زیادہ سرور ہمیں حاصل ہو اتنا ہی ہم کمال کے قریب ہوتے اور فطرت الٰہیہ سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں اسی لئے ایک عقلمند شخص معتدل اور خوشگوار اکل و شرب اچھی خوشبوئیں سرسبز و شاداب چمن کا حسن آرائش و زیبائش موسیقی کھیل کود اور ناٹک وغیرہ کو غذائے جسم و روح سمجھتا ہے" متصوفانہ افکار کے باوجود سپائنوزا کوئی نفس کش شخص نہیں تھا۔ اس کے فلسفے اور اس کی زندگی دونوں میں تمام اشیا کو ایک شیرازہ وحدت میں منسلک کرنے کی کوشش کے ساتھ ساتھ کثرت کی حقیقت کا احساس بھی شامل ہے۔ وحدت کا خیال اسی کثرت کا قانون اور یہ کثرت اسی وحدت کی مظہر ہے اگر ہم اس کی زندگی کے مختلف میلانات کو نظر انداز کردیں تو ہمیں اس کی حیات اور اس کے فلسفے کا غلط تخیل حاصل ہوگا اگرچہ اس کو کبھی کوئی ایسا گر ہاتھ نہیں آیا جس کے ذریعے سے وہ ان مختلف میلانات میں سے ہر ایک کے ساتھ پورا انصاف کرسکے اور ان میں باہمی موافقت پیدا کرسکے۔

سپائنوزا کی سب سے پہلی تصنیف جو ۱۶۶۳ء میں شائع ہوئی وہ ڈیکارٹ

کے فلسفے کی شرح تھی جو ایک نوجوان البرٹ وابرگ کے لئے لکھی گئی تھی جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، سپائنوزا اس کو خود اپنے فلسفے سے ابھی واقف کرنا نہیں چاہتا تھا۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کو اپنی تعلیم کا دیباچہ خیال کرنا ان دو نو فلسفوں کی باہمی نسبت کو واضح کرتا ہے۔ سپائنوزا مسلسل اپنی اخلاقیات کی تعلیم میں منہمک رہا۔ وہ دوسروں کو اس کے مضامین بتانے میں بڑی احتیاط برتتا تھا اس نے شاگردوں کو ہدایت کر رکھی تھی کہ کسی اجنبی کو اس کا قلمی نسخہ بتانے سے پہلے اچھی طرح چھان بین کر لیں کہ اس شخص کی سیرت اور حالات کیا ہیں مثلاً اپنے دوست شیرن ہوزن Tschirnhausen کو اس نے اجازت نہیں دی کہ وہ لائبنٹز کو یہ کتاب دکھائے ایک عرصہ دراز کی ذاتی ملاقات کے بعد سپائنوزا نے خود اس کو یہ کتاب دکھائی۔ ڈوئینز کے خیال کے مطابق اخلاقیات کے پہلے دو دفتر آزادانہ طور پر الگ لکھے ہوئے ہیں اور تیسرے دفتر کی سوجھ دبتی نفسیات جس میں اس کے فلسفہ اجتماع کی طرح ہابس کا اثر معلوم ہوتا ہے بعد کی لکھی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس مفروضے سے دوسرے اور تیسرے دفتر کے بہت سے متناقضات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ رسالہ مختصر کے مقابلے میں اخلاقیات میں یہ ترقی معلوم ہوتی ہے کہ سپائنوزا اس میں نفس اور مادہ کے تعلق کو علت و معلول کا تعلق نہیں سمجھتا بلکہ ہم وجودی کا تعلق سمجھتا ہے۔

سپائنوزا نے اپنی اس تصنیف خاص کی اشاعت کا کچھ بند وبست کیا لیکن پھر رک گیا کیونکہ اسکی اشاعت کی افواہ ہی سے بڑی کھلبلی مچ گئی جب دینیاتی و سیاسی رسالہ، رسالہ کی اشاعت ۱۶۷۰ء میں ہوئی تب ہی سے لوگوں کو اس پر شبہ ہو گیا تھا اگرچہ اسکے نظام کی تکمیل اس میں نہیں پائی جاتی اس کتاب میں مذہبی آزادی کو انسان کا حق قرار دیا گیا ہے اور اس حقیقت کو خاص طور پر بیان کیا گیا ہے کہ شخصیت کے فرق سے اعتقاد کا فرق لازم آتا ہے علاوہ ازیں اس میں انجیل کی کتابوں پر ایک تاریخی نظر ڈالی گئی ہے (خاص کر توراۃ پر، جس کے متعلق سپائنوزا نے اس میں یہ کہا ہے کہ یہ بعد کی لکھی ہوئی ہے) اور ان کے مصنفین کا ایک نفسیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔ مذہب اور سائنس میں ایک بین فرق بتایا ہے مذہب کا مقصد عملی ہے کہ لوگوں کو اخلاق اور اطاعت کی ہدایت کرے اور سائنس کا مقصد خالص نظری ہے۔ اسی لحاظ سے سائنس کو کامل آزادی حاصل ہونی چاہئے۔

آخر میں خوارق عادت کے خلاف ایک بحث ہے جس میں یہ بتایا ہے کہ فطرت کے قوانین خدا کی اپنی ذات کے قوانین ہیں یہ تصنیف جس میں افکار مستقبل کے بہت سے جراثیم پائے جاتے ہیں الحاد کا نچوڑ خیال کی گئی۔ اس کی اشاعت پر سپائنوزا کو جو تلخ تجربات ہوئے ان کی وجہ سے اس نے اخلاقیات کی اشاعت کو روکے رکھا اور ہائیڈلبرگ میں پروفیسری کی کرسی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا باوجود بہت سے وعدوں کے اسے خوف تھا کہ اسے درس و تدریس میں کافی آزادی حاصل نہیں ہوگی۔ سینے کا ایک مرض جس کا وہ توارث کی وجہ سے شکار تھا اور جس کی وجہ سے کئی سال تک اس کی صحت خراب رہی آخر کار ۲۱ فروری ۱۶۷۷ء کو اس کی موت کا باعث ہوا۔ اس کی زندگی کی طرح اس کی موت پر بھی بہت سی بے سروپا افواہیں پھیلیں جنہیں حق پرست کولیرس نے کامل تحقیقات کے بعد رد کیا ہے اگرچہ اس کو خود اس پر حیرت ہے کہ ایک آزاد خیال شخص کس طرح ایسی خوبصورت زندگی بسر کر سکا اور ایسی مطمئن موت مر سکا اور اسے نہایت توہین آمیز بات سمجھتا ہے کہ سپائنوزا کے حجام نے اس کے مرنے کے بعد بل بھیجا جس میں وہ اپنی مرحوم اسامی کو مسٹر سپائنوزا بادشن بخیر کے الفاظ سے یاد کرتا ہے ؎

اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ سپائنوزا کے اپنے ذاتی ارتقا میں اس کے نظام کے تمام پہلو نمایاں ہیں ہمارا کام اب یہ ہے کہ اس کے مکمل نظام کی تحلیل سے اب یہ تحقیق کریں کہ اس نے کس طرح ان مختلف عناصر کو متحد کرنا چاہا اور کہاں تک اسے حقیقت میں اس سعی تو افق میں کامیابی حاصل ہوئی ؎

نظریۂ علم

اگر اس کے نظام فلسفہ کی شرح میں ہم اسپینوزا کی اخلاقیات کی پیروی کریں تو ہمیں بعض تعریفات اور ابتدائی مفروضات سے شروع کرنا ہوگا۔ اور پھر ان سے ایک سلسلۂ مسائل استخراجاً اخذ کرنا ہوگا لیکن اس طریقہ سے یہ سوال باقی رہیگا۔ کہ یہ تعریفات اور ابتدائی مفروضات جن کے اندر اس کا تمام نظام موجود ہے اس نے

کہاں سے حاصل کئے۔ حالانکہ یہی سوال ہے جو تاریخی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہے۔ اگر ہم اسپینوزا کی طرح تعریفات اور اصول سے شروع کریں تو ہمیں یا تو ہابس کی طرح یہ یقین کرنا پڑیگا کہ یہ اصول اپنی مرضی سے قائم کر لئے ہیں۔ یا یہ کہ وہ بلا واسطہ وجدان کا معروض ہیں۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی اسپینوزا کا خیال نہیں۔ اس لئے اپنے زمانہ کا تتبع کیا جو خالص استخراجی طریقہ کا متقاضی تھا۔ اسی لئے اس کے نظام کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ افسوس ہے کہ اصلاح فہم پر اس کا رسالہ نامکمل ہی رہ گیا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے سائنٹفک اسلوب پر بہت گہرا غور کیا تھا۔ اور وہ ایک طرح کی استقرائی منطق لکھنا چاہتا ہے ایک لحاظ سے یہ صحیح ہے کہ اسپینوزا اُن اصول تک جن پر اس کی اخلاقیات کے استخراجی بیان کی تعمیر کی گئی ہے۔ اپنے تجربی علم کے مفروضات کی تلاش اور ان کی تاسیس کے بعد پہنچا ہے۔

اگر تجربہ سے ہم اشیا کا وہ ادراک محض مراد لیں جس کے ذریعے سے غیر ارادی اور اتفاقی طور پر اشیا ہمارے سامنے پیش ہوتی ہیں تو ہمیں کوئی شبہ نہیں کہ ایسے ادراک سے ہم کو کوئی صحیح علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس طرح سے جو کچھ ایک معین زمان و مکان میں ہمارے سامنے آجاتا ہے اس پر ہم اکتفا کرتے ہیں اور اس لحاظ سے ایک رائے قائم کرتے ہیں کہ ہمیں کوئی اور واقعات معلوم نہیں جو اس کی تردید کرتے ہوں اگرچہ اس کی کوئی ضمانت ہم نہیں دے سکتے کہ ایسے واقعات موجود نہیں۔ اسپینوزا اس قسم کے تجربہ کو مبہم تجربہ کہتا ہے۔ جو بیکن کے استقرائے شمار سادہ کے مطابق ہے۔ سچا علم وہ ہے جو معقول علم ہو جس کا مواد کسی ایک مظہر پر نہ ہو بلکہ ایک تمام عام قانون کا نتیجہ اور اشیاء کے نظام عام کا ایک جزئی اظہار ہو جس کا اطلاق مظہر موجودہ سے تمام تر ہو۔ عقل تجربہ میں پیش شدہ مظاہر کا معین باطنی ربط دریافت کرتی ہے اور اسی طرح سے ہر جزئی مظہر کی توجیہ کرلی ہے عقل حقیقی تجربہ سے شروع کرتی ہے۔ اسپینوزا اس ضرورت پر بہت زور دیتا ہے کہ ہمیں ہمیشہ حقیقی اشیاء سے اپنے تصورات اخذ کرنے چاہئیں اور جہاں تک ہوسکے حقیقی علل کے تسلسل کا تتبع کرنا چاہیئے۔ پہلے امور واقعہ کی تشریح و توضیح ہونی چاہیے

اور پھر اُس نے اساسی تصورات اور اُصول اخذ کر لئے چاہئیں اپنے دینیاتی اور سیاسیاتی رسالے میں سپائنوزا انجیل کی تفسیر اور فطرت کی توجیہ میں ایک مماثلت قائم کرتا ہے۔ سب سے پہلے موضوع کا بیان ہونا چاہیے پھر بعض عام اضافات اور قوانین ایسے مرتب کر لئے چاہئیں جن پر موضوع زیر بحث میں ہر شئے کا مدار ہے مثلاً ہستی کے طبیعی پہلو میں قوانین حرکت اور ذہنی پہلو میں ائتلافِ تصورات کے قوانین مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ جزئی اور متغیر مظاہر اس قانون کے مطابق واقع ہوتے ہیں جس کا عمل تمام اشیا پر جاری ہے اور اسی مطابقت قانون کی وجہ سے ہر جزئی مظہر ہمارے لئے قابل فہم ہوتا ہے اسی مطابقت قانون سے اشیا کی حقیقی اور سرمدی ماہیت سپائنوزا پر منکشف ہوئی۔ سپائنوزا نے مظاہر کے قوانین عامہ کے لئے جو مفصلۂ ذیل الفاظ استعمال کئے اس سے غلط ابہام پیدا ہو گیا اس نے کہا "قوانین عامہ وہ غیر متغیر اور سرمدی اشیا ہیں جن پر متغیر انفرادی اشیا کی عینیت کا مدار ہے جن کے بغیر یہ اشیا نہ موجود ہو سکتی ہیں اور نہ سمجھ میں آسکتی ہیں" یہ قوانین فطرت کی کلیت میں بھی اور اس کے ہر جزو میں بھی کامل طور پر منکشف ہوتے ہیں اگر ہمیں انتہائی علم حاصل کرنا ہے تو ہمیں انھیں کی طرف رجوع کرنا پڑیگا مظاہر کا سلسلہ غیر متناہی ہے اگر ہم ہمیشہ اس کے ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف بڑھتے جائیں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوگا لیکن حقیقی علم اس حقیقت کا ہے جو ان اجزا کی شیرازہ بند ہے اور اس حیثیت سے ہر جزو میں موجود ہے۔ سپائنوزا کے نزدیک ایک تو وہ سلسلۂ تعلیل ہے جو ان غیر متغیر اور سرمدی اشیا پر مشتمل ہے جو مظاہر کے قوانین کی مرادف ہیں اور سلسلۂ مظاہر اس سے مختلف چیز ہے جس کے اندر باہمی تعلق کے لحاظ سے علل و معلولات پائے جاتے ہیں اسی طرح اس کے نزدیک وہ قوانین عامہ جو مظاہر انفرادی کی طرح حقیقی ہیں ان قوانین عامہ سے الگ ہیں جن کی کوئی اصلی اور خارجی حقیقت نہیں ہے

سپائنوزا کے نزدیک ہمارے علم کی صحت و صداقت کا معیار کسی خارجی حقیقت کی مطابقت پر نہیں یقین صداقت اس وضاحت سے پیدا ہوتا ہے جو تصورات کی کامل موافقت داخلی سے پیدا ہوتی ہے۔ غلطی ہمیشہ کسی محدود و منتخب چیز کو ایک کُل سمجھ لینے سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم غلط مفروضات سے بھی بے تناقض

استدلال کرتے ہوئے آگے بڑھتے جائیں تو غلطی کا ازالہ ہو جائیگا۔ کامل منطقی موافقت صداقت کا معیار ہے حق و باطل دونوں کو اس پر پرکھ سکتے ہیں۔ صداقت خود اپنی کسوٹی بھی ہے اور غلطی کی کسوٹی بھی جیسے نور خود نور کو بھی ظاہر کرتا ہے اور ظلمت کو بھی اس لئے اس اصول صداقت کا امتحان جو خود ہمارے فہم کی ماہیت میں داخل ہے ہماری تحقیق کا نقطۂ آغاز ہونا چاہیئے یہی بنیاد ہے جس پر ہم اپنی تعمیر قائم کرتے ہیں جب ہم اشیا کے سرمدی اور لازمی قوانین کی تحقیق کرتے ہیں جو اشیا کی اصل ہیں ؎

سپائنوزا یہاں یہ ایماء کرتا ہے کہ یہ اشیاء سرمدی جو فطرت کی اشیاء اولیہ ہیں ہماری عقل سے دریافت ہوتی ہیں۔ اگر وہ اس سمت استدلال میں اور آگے بڑھتا تو نظریۂ علم پوری وضاحت سے اس کے سامنے آجاتا اور یہ سوال اس کے سامنے موجود ہو جاتا کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ ہستی بھی اس معیار کی پابند ہے جو ہمارے اپنے فکر کے داخلی اضافات کے لئے صحیح ہے۔ لیکن یہ سوال اس کو نہیں سوجھا وہ اس کو یقینی سمجھتا تھا کہ ہماری عقل کے مقدمات اشیا میں بھی پائے جاتے ہیں سرمدی اشیا بھی ان کے مطابق ہیں کہ خارجی نظام کائنات نفسی نظام فکر کے مطابق ہے ؎

ہمارے افکار کے خارجی معروضات کے درمیان وہی اضافات پائے جاتے ہیں جو خود افکار کے مابین ہوتے ہیں۔ ہستی میں فکر اول کے مطابق جس سے تمام افکار مشتق ہوتے ہیں شے اول ہے جو تمام دیگر اشیا کا مبداء و ماخذ ہے۔ اس امر کا اس سے بہت قریبی تعلق ہے کہ سپائنوزا ان قوانین کو جن سے جزئی مظاہر کی توجیہ ہوتی ہے اشیا یا ہستیاں کہتا ہے۔ اس سے اس کی یہ مراد ہے کہ اشیا کی وہ باہمی نسبتیں جن سے اشیا قابل فہم ہوتی ہیں ایسی ہی حقیقی چیزیں ہیں جیسی کہ کوئی شے اکیلی ہو سکتی ہے بلکہ سرمدی اور کلی ہونے کے لحاظ سے حقیقت کا اطلاق اس پر زیادہ صحیح طور سے ہوتا ہے۔ مظاہر کے مستقل اضافات یا قوانین کو اشیا یا ہستیاں کہنا جن کے بغیر جزئی مظاہر نہ موجود ہو سکتے ہیں اور نہ سمجھ میں آسکتے ہیں سپائنوزا کی جوہر کی تعریف پر کہ جو اس نے اپنے استخراجی بیان میں دی ہے بہت کچھ روشنی ڈالتا ہے جوہر سے اس کی مراد وہ شے ہے جو بذات خود موجود ہے اور بذات خود قابل فہم ہے جس کے ذریعے سے باقی تمام چیزیں موجود اور قابل فہم ہوتی ہیں

جوہر کا تصور جو سپائنوزا کے تمام فلسفے کا اساسی تصور ہے اس لحاظ سے حقیقت میں تعلیل کا تصور ہے جسے وہ ایک شے یا وجود خیال کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک علت و معلول کا تعلق یہی ہے اور باقی سب کچھ اسی کے ذریعے سمجھ میں آتا ہے چونکہ نسبت تعلیل اس حقیقی ہستی کے علم کے لئے جو تجربے سے ہم پر منکشف ہوتی ہے شرط مقدم ہے اس لحاظ سے سپائنوزا کا تمام فلسفہ ایسے مقدمات کی تعمیر ہے جو تمام علمی تجربے کے لئے صحیح ہیں اور اشیا کی ماہیت کے ہم وجود ہیں۔ تعلیل جسے سپائنوزا ایک حقیقی قوت سمجھتا ہے جس پر تمام جزئی اشیا کا مدار ہے، اس جبر اور لزوم کی مرادف ہے جس سے مقدمات سے نتائج اخذ ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر سپائنوزا اصول اور علت میں کوئی فرق نہیں کرتا اس کے نزدیک علت و معلول کا تعلق کوئی زمانی تعلق نہیں جس میں علت وقتاً پہلے آتی ہے اور معلول اس کے بعد، بلکہ یہ ایک سرمدی اور اساسی تعلق ہے غیر متغیر اشیاء سرمدیہ یا اشیاء اولیہ اور مثلاً ہر جزئیہ میں یہ تعلق نہیں کہ قبل الذکر بطور علل پہلے موجود ہو جاتی ہیں اور موخر الذکر بطور معلولات بعد میں سپائنوزا کے نزدیک صحیح علم میں اضافت زمانی ساقط ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صحیح علم اشیا کی سرمدی صورت کا تصور ہے سچا علم اشیا کی اس حقیقت کو دریافت کرنا چاہتا ہے جس سے ان کا سرمدی لزوم منکشف ہوتا ہے، اور اشیا کو اس لزوم کی مثالیں خیال کرتا ہے۔ سپائنوزا اصول تعلیل کو عقل کا ایک لازمی اصول سمجھتا ہے۔ اخلاقیات میں وہ اسے بطور اصول اساسی پیش کرتا ہے کہ ہر شے کی علت یا خود اس کے اندر ہونی چاہیئے یا اس سے خارج۔ چونکہ جوہر کی علت جو بذات خود قائم ہے اور بذات خود قابل فہم ہے، اس سے خارج کسی شے میں نہیں ہو سکتی اس کی علت خود اس کے اندر ہونی چاہیئے یعنی کہ وہ ذات واجب الوجود ہے۔ اگر ہم اس اصول کا انکار کریں تو ہمیں اُس اصول کا بھی منکر ہونا پڑیگا کہ ہر شے کی لازماً اسکے اندر یا اسکے باہر ایک علت ہونی چاہیئے اور اس کا ایک اصول عقل ہونا اس امر سے لازم آتا ہے کہ دو چیزوں کی علت اور معلول ہونے کے لحاظ سے جو نسبت ہے اُس کا یہ مطلب ہے کہ ایک کے تصور سے دوسرے کا تصور مستنتج ہو سکتا ہے معلول کا علم محض علت کی ایک خاص صفت کا علم ہے یعنی کہ ان دونوں تصوروں میں کوئی شے مشترک ہے۔ جب اس طریقہ سے

اضافت زمانی ساقط ہو جائے اور علت اور معلول کا فرق مٹ جائے یعنی معلول علت کا ایک منطقی نتیجہ قرار دیا جائے تو اس حالت میں جوہر یا سرمدی اشیاء کو مظاہر کی علت کہہ سکتے ہیں۔ اس قسم کا نقطۂ نظر علم کا نصب العین ہے۔ وجہ انتاج اور علت کو مرادف قرار دینے سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ اسپینوزا کس طرح فطرت کے خالص عقلی علم کے تعمیر کرنے کی امید کر سکتا تھا۔ اور یہ تسلیم کر سکتا تھا کہ ہستی کی ماہیت عقلی ہے۔ اسپینوزا کے اس خیال کے بالکل برعکس وہ خیال ہے جس کی طرف ہزوک اور گلدنول اور ان کے علاوہ موقعیین نے بھی اشارہ کیا اور بعد میں ہیوم نے اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ یہ کہ علت اور معلول ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اس خیال سے ہستی کی معقولیت کے متعلق شک پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ عقل سے ہم اشیاء میں سرمدیت اور لزوم کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن اسپینوزا کے نزدیک یہ علم کی اعلیٰ ترین صورت نہیں ہے۔ علم کی اس حد تک ہم کو ایسے عام قوانین اور جزئی مظاہر معلوم ہوتے ہیں جو ایک دوسرے کے متخالف نظر آتے ہیں اور فکر ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف مقابلہ اور انتاج سے بڑھ سکتا ہے۔ اسپینوزا کے نزدیک علم کی اعلیٰ ترین صورت وہ وجدانی کیفیت ہے جس میں براہ راست بلا استدلال جزئی مظاہر کو عام نظام اشیاء کا نتیجہ محسوس کیا جاتا ہے مثلاً مجھ کو یہ ادراک براہ راست ہوتا ہے کہ دو خطوط جو ایک ہی خط کے متوازی ہیں وہ آپس میں بھی متوازی ہیں یا جیسے جب مجھے کسی چیز کا علم ہوتا ہے تو مجھے اس کا بلا واسطہ ادراک ہوتا ہے کہ اس چیز کا علم کیا ہے۔ کلی امور انفرادی کا فرق یہاں ناپید ہو جاتا ہے اور ان دونوں کی وحدت بیک وقت ذہن میں آتی ہے۔ اسپینوزا کا نصب العین یہی ہے کہ جہاں تک ہو سکے اسی بلا واسطہ اور وجدانی طریقہ سے علم حاصل کیا جائے اخلاقیات کے آخری دفتر میں وہ انفرادی نفوس کو اسی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے کہ وہ اپنے سرمدی جوہر کے ساتھ متحد ہوں یہ وجدان اس کی تمام نظری اور عملی کوششوں کا کمال ہے اس وجدان تک پہنچنے کے لئے سب سے ضروری بات یہ ہے کہ ہم اپنے آپ کو خارجی اور عارضی تجربہ سے آزاد کر کے عقل کی مدد سے ان کے لازمی ربط باہم کو دریافت کر سکیں لیکن عقل اور وجدان میں کوئی بین فرق پیدا کرنا مشکل ہے کیونکہ دونوں سے اشیاء کی سرمدی کیفیت

معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں وجدانی علم کے بیان میں اسپینوزا کہتا ہے کہ یہ مخصوص صفات الٰہیہ کی ماہیت کے کامل تصور سے جوہر اشیاء کے کامل علم کی طرف ترقی کرتا ہے جب یہ وجدان بھی اس طرح ترقی کرتا ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ مقابلہ وموازنہ سے علم حاصل کرلینے کا طریقہ اس میں بھی پوری طرح غائب نہیں ہے۔ تمام علم کا اعلیٰ ترین مقصد اسپینوزا کا نصب العین ہے یعنی علم ایسا ہونا چاہئے جس میں انفرادیت کا تسلسل یا کلیت سے نہایت گہرا رابطہ ہو۔ اور جزئی شئے کا تمام اضافات قائمہ سے ایک گہرا اتحاد ہو۔ اس میں اسپینوزا کو اسی حالت میں کامیابی ہوتی ہے جب وہ ایک ایسے وجدان کو فرض کرتا ہے جو ایک طرف شاعر یا مصور وغیرہ کے تصور کے قریب ہے اور دوسری طرف صوفی کی رویت کے قریب۔ جب ان میں انفرادیت پر زور ہو تو وہ شاعرانہ ہے اور جب کلیت پر زور ہو تو صوفیانہ ہو

نہایت افسوس کی بات یہ ہے کہ اسپینوزا نے اپنے نظریۂ علم کو مکمل نہیں کیا۔ اس کا جو حصہ ہمارے پاس ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی اساسی تعریفات اور اصول متعارفہ یک بیک الہامی طور پر اس کے ذہن میں نہیں آئے بلکہ ہستی کو سمجھنے کے لئے جو مفروضات لازماً قائم کرلینے پڑتے ہیں ان پر گہرا غور وخوض کرکے تعمیر کئے گئے ہیں۔ اسپینوزا کی او عائیت یہی ہے کہ وہ ان مفروضات کو یقینی مان کر حقائق کے طور پر پیش کردیتا ہے۔ لیکن وہ بالکل ان کو نظر انداز نہیں کردیتا ہو

سپائنوزا کے نظام کے اساسی تصورات

جب سپائنوزا اپنا استخراجی استدلال اس شئے کی تعریف سے شروع کرتا ہے جسے وہ آپ اپنی علت کہتا ہے اور جوہر کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس اساسی اصول کو قائم کرتا ہے کہ جس چیز کی علت اس کے باہر نہیں اس کی علت اس کے اندر ہونی چاہئے تو وہ درحقیقت ہستی کے انتہائی اور تکمیلی علم کے امکان کو بطور اصول متعارفہ پیش کررہا ہے اگر اصول تعلیل صحیح نہ ہو تو ہستی کا علم نہیں ہوسکتا اور تعلیل علم کسی انتہائی نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا اگر کوئی ایسی شئے نہ ہو جو خود اپنی علت ہوسکے اور فکر

متجسس کو اپنے سے باہر کسی شے کا حوالہ نہ دے جیسا کہ ہر ایک جزئی مظہر میں ہوتا ہے۔ اگرچہ سپائنوزا جوہر کی یہ تعریف کرتا ہے کہ جوہر وہ ہے جو بذات خود قائم ہے اور اپنے تصور کے لئے کسی اور تصور کا محتاج نہیں لیکن اس طرح سے وہ محض ایک تصور کا ذہنی تعین نہیں کرتا بلکہ ایک امر واقعہ اور حقیقت موجودہ کو پیش کرتا ہے اس کو قطعاً اس میں کوئی شک نہیں کہ جوہر موجود ہے۔ اس کی ہستی ایک حقیقت ہے اگر ہم اس پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ اس کی ہستی لازمی بھی ہے کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کو خارج کر سکے کیونکہ اسکی علت خود اس کے اندر ہے جوہر کی ماہیت سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ یہ حادث نہیں، یہ پیدا اور ناپید نہیں ہو سکتا، نہ یہ تقسیم ہو سکتا ہے اور نہ محدود اور یہ ایک واحد ہستی ہو سکتا ہے۔ دیگر تمام اشیا جنھیں ہم موجود کہتے ہیں وہ اس ایک جوہر کے اعراض ہیں یا وہ جزئی مظاہر ہیں جن میں یہ جوہر مظہر ہوتا ہے ہستی میں ہم کو ایسے مختلف صفات ملتے ہیں جیسے کہ شعور اور امتداد جنھیں ہم کسی حد مشترک میں تحویل نہیں کر سکتے لیکن اس امر سے ڈیکارٹ کی طرح یہ سمجھ لینا صحیح نہیں کہ یہ مختلف جواہر ہیں انھیں ایک ہی واحد جوہر کے اعراض یا صفات سمجھنا چاہئے محدود اشیا یا زمان مکان میں منتشر اشیا کی کثرت سے ہمیں یہ نتیجہ نکالنے کا حق حاصل نہیں ہوتا کہ جواہر بھی متعدد ہیں محدود اشیا یا مظاہر کا وجود مشروط اور حادث ہے اور سچی ہستی یا جوہریت اشیا کے صرف اس نظام عام کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جو ہمہ گیر اور تمام اشیا کا حامل ہے ؎

اسپینوزا کے لئے خدا کا تصور اور فطرت کا تصور جوہر کے تصور کا ہم معنی ہے۔ تاریخی حیثیت سے اس کے جوہر کا تصور ڈیکارٹ اور مدرسیت کے فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے اور فطرت کا تصور برونو اور نشاۃ جدیدہ کی طرف سے آیا ہے اور خدا کا تصور ان مذہبی تصورات کا نتیجہ ہے جو سب سے پہلے اس کے ذہن میں داخل ہوئے۔ جوہر کو وہ اس لئے خدا کہتا ہے کہ اس کی لامحدود فطرت لامحدود صفات میں ظاہر ہوتی ہے۔ جوہر کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ خدا کے متعلق بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے جو شے موجود ہے وہ خدا میں ہو کر موجود ہے اور خدا کے بغیر نہ کوئی شے موجود ہو سکتی ہے اور نہ سمجھ میں آ سکتی ہے۔ اس لئے مادہ اور نفس یا امتداد اور شعور صفات الٰہیہ ہیں وہ کوئی ایسی ہستیاں نہیں جو خدا سے

خارج ہوں۔ جزئی اشیاء اور مظاہر بھی خدا سے خارج ہوکر موجود نہیں ہوسکتے جس طرح یہ صحیح ہے کہ خدا کے باہر کچھ موجود نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح خدا کی فطرت میں امتیازات اور اختلافات کا وجود بھی ناممکن ہے اس کی فطرت میں امکان اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں اور زمانی امتیازات کوئی معنی نہیں رکھتے۔ جو بات خدا کی فطرت سے بالتبع لازم آتی ہے اس کا لزوم سرمدی ہے۔ خدا کی آزادی یہی ہے کہ یہ لزوم اس کی اپنی فطرت کا تعین ہے۔ جب خدا کو اشیا کی علت کہتے ہیں تو اس امر کو مدنظر رکھنا چاہیئے کہ یہاں پر علت اور معلول دو مختلف چیزیں نہیں ہیں بلکہ معلول علت کی فطرت کا اظہار ہے خدا کا کام اس طرح اس کی ذات سے الگ نہیں جس طرح انسانی آقاؤں کے کام ان کی ذات سے الگ ہوتے ہیں خدا کو انھی معنوں میں اشیاء کی علت کہہ سکتے ہیں جن معنوں میں وہ خود آپ اپنی علت ہے۔ وہ چیزوں کی علتِ داخلی ہے نہ کہ علت خارجی۔ اس کی صنعت اس کے اندر رہے اور وہ اپنی صنعت کے اندر رہے۔ وہ اپنے دائرۂ فطرت سے باہر نہیں جاسکتا ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم جزئی مظاہر کی کلیت اور خدا کی ذات میں تمیز کریں۔ مظاہر پیدا شدۂ فطرت ہیں اور خدا پیدا کنندۂ فطرت ہے۔ لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی حد فاصل نہیں سپائنوزا کے نزدیک یہ ایک محض تجرید فکر ہے جس سے انسان جزئی مظاہر کو فطرت کے نظام کلی یعنی جوہر یا پیدا کنندۂ فطرت سے ایک تصور کرتا ہے اس انداز فکر سے انسان ان ضروری شرائط کو رد کر دیتا ہے جو ان جزئی مظاہر کے سمجھنے کے لئے لازمی ہیں ہستی کو اس سطحی اور مجرد نظر سے دیکھنا جس طرح وہ حواس اور تخیل کے سامنے جزئی مظاہر کی صورت میں آتی ہے، عقلا اسے الگ جوہر سمجھنے کے بالکل برعکس ہے۔ ہر جزئی مظہر جوہر لامحدود کی ایک محدود صورت ہے، جو اس جوہر کی تمام دیگر صورتوں کی نفی سے پیدا ہوتی ہے۔ ہر جزئی تعین ایک نفی ہے۔

جوہر خدا یا فطرت مختلف صفات یا اعراض میں ظاہر ہوتی ہے۔ سپائنوزا کہتا ہے کہ عرض سے مراد وہ شے ہے جسے عقل جوہر کی عین سمجھتی ہے خدا یا فطرت کے لامحدود اعراض میں سے ہم صرف دو سے واقف ہیں ایک نفس دوسرے مادہ

خدا کی ذات یا فطرت ہم پر صرف ان دو صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے اس سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تجربے کے متعلق سپائنوزا کا کیا انداز ہے نہ صرف یہی بات تجربے کا نتیجہ ہے کہ ہم صرف دو اعراض سے واقف ہیں بلکہ عرض کی تعریف بھی تجربے کے اس امر واقعہ پر مبنی ہے کہ ذہنی اور مادی مظاہر الگ الگ اپنے اپنے قوانین سے قابل فہم ہو سکتے ہیں ان دو عالموں میں سے کسی ایک کو دوسرے میں تحویل نہیں کر سکتے۔ نہ ذہنی عالم مادے سے مستخرج ہو سکتا ہے اور نہ مادی عالم ذہن سے لیکن ہر عالم میں خود اس کے اندر ربط اور تعلیل کا علم ہمیں ہو سکتا ہے ذہن اور مادہ کے امتیاز کو ناقابل تحویل سمجھ کر وہ اعراض کے نام سے موسوم کرتا ہے اور عرض اس کے نزدیک وہ ہے جس سے جوہر کی عین ظاہر ہو۔ اور جوہر وہ ہے جو بالذات قائم ہے اور خود اپنی ذات سے متصور ہو سکتا ہے۔ ہمیں ایک عرض سے دوسرے عرض کی طرف جست نہیں کرنا چاہیئے۔ سپائنوزا کہتا ہے "جب ہم اشیا پر ذہنی مظاہر ہونے کی حیثیت سے غور کر رہے ہوں تو ہمیں نظام فطرت یا ربط التعلیل کی توجیہ صفت فکر کے لحاظ سے کرنی چاہیئے اور جب ہم انھیں مادی مظاہر کی حیثیت سے دیکھیں تو تمام نظام فطرت کی توجیہ صفت امتداد سے کرنی چاہیئے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل میں ایک واحد جوہر ہے اور ایک واحد ربط التعلیل ہے لیکن اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ سپائنوزا کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ اعراض محض ہمارے نقطۂ نظر کا نتیجہ ہیں کیونکہ اس نے خود صاف طور پر اس کی تشریح کی ہے کہ عرض وہ ہے جس کے متعلق عقل یہ کہتی ہے کہ وہ جوہر کی عین میں داخل ہے اور ہمیں یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں کہ سپائنوزا کو اس میں کوئی شک تھا کہ جس کو عقل جوہر میں داخل سمجھتی ہے وہ حقیقت میں اس میں داخل ہے اس لئے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ذہنی مظاہر کی توجیہ ذہنی قوانین سے اور مادی مظاہر کی توجیہ مادی مظاہر سے کریں تو یہ لزوم اس کے لئے بہر دیگر لزوم کی طرح ہستی کی عین سرمدی کا اظہار ہے۔

اگر ہم اس کی حقیقی وجہ دریافت کریں کہ ہستی کے ذہنی پہلو کی مادہ سے کیوں توجیہ نہیں ہو سکتی یا اس کے بالعکس کیوں ممکن نہیں تو ہمیں اس کا جواب اسپنوزا کے اس نصب العین میں ملیگا کہ توجیہ بالتعلیل میں علت اور معلول ایک دوسرے کے

مائل ہو جانے چاہئیں (اخلاقیات کے پہلے دفتر میں اصول نمبر ۴ و ۵)۔ اپنے ایک خط میں اسپینوزا نے اس کو اور وضاحت سے بیان کیا ہے "اگر دو چیزوں میں کوئی بات مشترک نہ ہو تو ان میں سے ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ جب معلول میں کوئی ایسی بات نہیں ہوگی جو علت میں بھی تھی تو معلول کی ہر صفت کو یہ سمجھنا پڑیگا کہ وہ عدم سے وجود میں آئی"۔ اگر ہم اس اساسی اصول کو ہر حالت میں مدنظر رکھیں تو اسپینوزا کے تمام نظام فلسفہ کی کنجی ہمارے ہاتھ میں آجائیگی۔ مثلاً اسی اصول سے خدا یا جوہر کے متعلق، یہ نظریہ بالتبع لازم آتا ہے کہ وہ تمام مظاہر کی علت باطنی ہے یعنی خدا اور کائنات کی دینیاتی ثنویت باطل ٹھہرتی ہے۔ اس اصول کے لحاظ سے یہ بھی ناممکن ہے کہ علت تو مادی اور معلول ذہنی یا اس کے برعکس۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ نفس اور مادہ ایک واحد ہستی کی دو صورتیں ہیں اور ایک واحد ربط تعلیل کی مظہر ہیں۔ اس سے جسم اور روح کی ثنویت کا ابطال ہوتا ہے۔ عام علمیاتی اعراض سے یہ غور کرتے ہوئے کہ یہ کس طرح ممکن ہے کہ تجربہ کا مفروض ہمارے قابل فہم ہو۔ اسپینوزا نے اپنا تصور جوہر قائم کیا۔ جو حقیقت میں اصول تعلیل کو ایک وجود قرار دیتا ہے۔ اسی طرح اس مخصوص مسئلہ پر غور کرتے ہوئے کہ ذہنی اور مادی مظاہر کا باہمی تعلق کس انداز کا ہے۔ اس نے اعراض کا نظریہ قائم کیا یہ تعلیم اصل میں اس اعتقاد کا نتیجہ ہے کہ ہستی کا مادی پہلو ایک مسلسل کل کی حیثیت سے سمجھ میں آسکتا ہے لیکن ذہنی مظاہر کا مادہ سے مستخرج ہونا ناممکن ہے۔ اس نظریہ میں اسپینوزا ڈیکارٹ اور ہابس دونوں کا مخالف ہے۔ اس کا نظریۂ اعتراض ان مشکلات کے حل کرنے کی کوشش ہے اور جو ڈیکارٹ اور ہابس کے نظریات یعنی روحیت اور مادیت کو پیش آتی ہیں۔ اس لئے ایک جدید اور طبع زاد مفروضہ سے ان دونوں کا جواب پیدا کیا گیا۔

اسپینوزا نظریۂ اعراض کے اس مفہوم کو پوری طرح قائم نہیں رکھ سکا۔ اکثر جگہوں پر نفس اور مادہ کے تعلق کے مسئلہ کو اس نے علم اور اس کے معروضات کے تعلق کے مسئلہ کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ یہ نہایت آسانی سے نظر آسکتا ہے کہ یہ دو مسائل بالکل الگ الگ ہیں کیونکہ نفس اور مادہ دونوں علم کا معروض ہیں۔ اور علم کا مسئلہ ہستی کے تمام

قابل ادراک پہلوؤں کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اسپینوزا نے ایک ادعائی فلسفی ہونے کی حیثیت سے اس بات کو بلا دلیل صحیح مان لیا تھا کہ ہماری عقل اور عین اشیاء میں موافقت ہے اس لئے اس کو لازماً یہ تسلیم کرنا پڑا کہ فکر کی ہر نسبت ہستی کی ایک نسبت کے مطابق ہے۔ اس علمیاتی نظریہ ہم وجودی کو اس نے نفسی طبیعی نظریہ ہم وجودی کے ساتھ ملا جلا دیا۔ اس کا یہ کہنا کہ تصورات کا نظام اور ربط وہی ہے جو اشیاء کا نظام اور ربط ہے اپنے اندر ایک ابہام رکھتا ہے کیونکہ اسکی علمیاتی تاویل بھی ہوسکتی ہے کہ علم اور اس کا معروض مساوی فطرت ہیں اور نفسی طبیعی متوازیت بھی اس سے متصور ہوسکتی ہے۔ اسپینوزا کا نقطۂ نظر اس مسئلہ میں زیادہ تر علمیاتی ہی تھا یہ اس کی مثال سے واضح ہوسکتا ہے کہ میرے دائرے کے تصور کے مطابق فطرت میں بھی ایک دائرہ موجود ہے اگر وہ اس کو نفسیاتی حیثیت سے دیکھتا تو یوں کہتا کہ دائرہ کی جو شبیہ مجھے مدرک ہوتی ہے وہ میرے دماغ کی اس حالت کے بالکل مطابق ہے جب کہ مجھے اس کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ جب اسپینوزا یہ کہتا ہے کہ ذہنی مظاہر کی توجیہ ذہنی مظاہر ہی سے ہونی چاہئے اور مادی مظاہر کی توجیہ مادی مظاہر سے تو وہ حقیقت میں ایک دوسرے مسئلہ میں آپڑتا ہے۔ اخلاقیات کے تیسرے دفتر میں جہاں اس کا نقطۂ نظر علمیاتی نہیں بلکہ نفسیاتی ہے۔ وہ نظریۂ اعراض کا پورا نفسی طبیعی اطلاق پیش کرتا ہے! اس خلط مبحث کی اصل وجہ یہ ہے کہ اسپینوزا کے ہاں مسئلۂ علم کبھی جداگانہ طور پر ایک مسئلہ کی حیثیت سے پیدا نہیں ہوا ہم نے اپنے علم پر جب ایک تنقیدی نگاہ ڈالی ہے اور اسے اس حیثیت سے دیکھا ہے کہ ہستی کے ذہنی اور مادی پہلو دونوں اس کے معروض ہوتے ہیں تب ہم پوری وضاحت سے ان دو مسئلوں کا فرق سمجھ سکے ہیں جس طرح اسپینوزا کے نزدیک جوہر اور اس کے جزئی مظاہر میں ایک داخلی نسبت ہے اسی طرح سے ہستی کی اساسی صفتیں اور صورتیں اس جوہر کے اعراض ہیں۔ چنانچہ اپنے مقدمات فکر کے مطابق بڑی دلیری سے اس نے اس خیال کا اظہار کیا کہ مادہ یا امتداد ایک الٰہی صفت ہے۔ عام دینیاتی تصور کے مطابق، وہ ایک ثانوی چیز ہے جو روح کی پیداوار ہے لیکن برونو اور بوہمے کی طرح اسپینوزا بھی اس تصور پر مطمئن نہیں ہوسکتا تھا کیونکہ یہ اسکے

داخلی ربط تعلیل کے اساسی خیال کے بالکل مخالف ہے۔ اسپنوزا جب مادہ کو ایک الٰہی صفت کہتا ہے تو اس کو اچھی طرح مدنظر رکھنا چاہئے کہ مادہ سے اس کی مراد مادی مظاہر کا جوہری پہلو ہے یعنی وہ شے جو تمام تغیر اور تقسیم کے باوجود قائم رہتی ہے اور جس میں نہ خلل واقع ہو سکتا ہے اور نہ وہ پیدا ہو سکتی ہے نہ وہ معدوم ہے ہستی کا پہلو بھی اس کے ذہنی پہلو کی طرح خدا یا جوہر کا انکشاف ہے۔ خدا کی لامحدود قوت فکر لامحدود مادی امتداد کا جواب ہے۔ جزلی مظاہر جس کے اجزا ہیں۔ ہستی کو جس پہلو سے بھی دیکھیں جو چیز اصل میں اس کی تہ میں ہے وہ ربط تعلیل ہے اور وہ وحدت ہے جس کی اس ربط سے شہادت ملتی ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے جزلی مظاہر جوہر کی وہ متنوع صورتیں ہیں جو مختلف اعراض کے اندر واقع ہوتی ہے۔ جس طرح اعراض جوہر کے محمول ہیں اسی طرح وہ مختلف کیفیتوں کے بھی محمول ہیں اس لئے ہر جزلی مظہر کے تمام ہستی کی طرح لامحدود پہلو ہو سکتے ہیں لیکن ہم صرف دو پہلوؤں کو جان سکتے ہیں۔ کیفیت (Mode) کی یہ تعریف ہے "جوہر کی ایک حالت یا وہ شے جو ایک دوسری شے کی ہے جس کے ذریعے سے اس کا ادراک ہوتا ہے" جوہر کی ایک حالت ہونے کے لحاظ سے کیفیت کا وجود جوہر ہی میں ہے اور جوہر ہی کے ذریعے سے وہ قابل فہم ہو سکتی ہے جس طرح موج صرف دریا میں ہو کر ہی موجود ہو سکتی ہے اور دریا کی ایک حیثیت ہونے کے لحاظ سے ہی قابل فہم ہو سکتی ہے ہر جزلی مظہر کے اندر تحفظ ذات کا جذبہ پایا جاتا ہے جو اس الٰہی قوت کا ایک حصہ ہے، جو تمام اشیا میں جاری و ساری ہے لیکن ہر جزلی مظہر میں یہ قوت ایک محدود طریقہ سے عمل کرتی ہے اس لئے ہم تب تک کسی جزلی مظہر کے عمل کو نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ تمام دیگر کیفیتوں سے اس کے تعامل کو مدنظر نہ رکھیں۔ ہر جزلی کیفیت کسی دوسری کیفیت ہی کے ذریعہ سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ ہر کیفیت پر خارجی علتیں عمل کرتی ہیں۔ تاہم جزلی مظاہر کا تعلق خواہ کس قدر خارجی ہو لیکن انفراداً اور اجتماعاً، وہ ایک لامحدود جوہر کے تعینات ہیں۔ فطرت خالقہ کا عمل فطرت مخلوقہ پر، ہر جگہ جاری ہے فطرت مظہرہ کے اندر ایک طرف لازمی اور لامحدود کیفیتیں ہیں جو خدا کی فطرت سرمدیہ سے براہ راست اور

بلا واسطہ لازم آتی ہیں اور دوسری طرف محدود کیفیتیں ہیں جو صرف دوسری کیفیتوں کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں استداد کے عرض کے اندر وہ دو لا محدود حیثیتوں کا ذکر کرتا ہے ایک حرکت اور دوسری سکون۔ یہاں پر بخفظ حرکت کا خیال اس کے ذہن میں ہے یعنی یہ قانون کہ مادے کے تمام تغیرات میں سکون اور حرکت کی باہمی نسبت قائم رہتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر جزئی جسم تمام کائنات کا ایک جزو ہے فکر کے عرض کے اندر وہ عقل لا محدود یا تصور خدا کا ذکر کرتا ہے جو فکر کی لامتناہی الٰہی قوت کا ایک بلا واسطہ اثر ہے اور استقلال حرکت کی مماثلت سے اسکے یہی معنی ہونگے کہ جزئی ذہنی مظاہر میں خواہ کیسے تغیرات واقع ہوں ذہنی قوت کی مقدار دنیا میں قائم اور مستقل رہے گی۔ یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں اب ہم قوانین کا لفظ اختیار کرینگے وہاں اسپینوزا حیثیتوں کا ذکر کرتا ہے۔

اس نظام مذکورہ بالا کے خصوصیات بیان کرنے میں ہم اُن مسائل اور مشکلات کی طرف سرسری طور پر اشارہ کر سکتے ہیں، جو اس سے پیدا ہوئی ہے خدا یا جوہر کے متعلق اس لئے یہ کہا ہے کہ وہ عمل کرتا ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ وقت کا اطلاق خود جوہر کی ذات پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیات پر ہوتا ہے۔ یہ مشکل وجہ اور علت میں خلط بحث کرنے سے پیدا ہوتی ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں رابطہ تعلیل دو قسم کا ہوتا ہے ایک تو حیثیتوں کا باہمی تعلق ہے جو خارجی اور عبوری ہے اور دوسرا تعلق جوہر اور اس کی حیثیتوں کا ہے جو داخلی یا باطنی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں موافقت کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ جوہر کی وحدت اور اعراض و حیثیات کی کثرت میں توافق پیدا نہیں ہوتا۔ اسپینوزا ہم کو یہ نہیں بتاتا کہ ایک واحد جوہر کس طرح مختلف اندازوں میں ظاہر ہو سکتا ہے اور ایک واحد جوہر سے لا محدود مختلف معلولات کس طرح پیدا ہو سکتی ہیں۔ اگرچہ اسپینوزا کے لئے، جوہر خدا اور فطرت کے تصورات ہم تعبیر و ہم تضمن ہیں لیکن خدا کے تصور میں وہ تضمین کو بھی داخل کر دیتا ہے جس کی بناء محض یہی ہے کہ وہ کمال کی تعریف میں حقیقت کو بھی داخل کرتا ہے۔ لیکن وہ اس پر بحث نہیں کرتا کہ آیا یہ تعریف قائم بھی رہ سکتی ہے یا نہیں

اور اپنے بیان میں بعد میں ایک جگہ پر وہ کمال کا ایک ایسا تصور بھی پیش کرتا ہے جس کے مطابق تمام حقیقت یا وجود کامل نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہایت بیباک نظام فکر میں بھی ایسے سوالات باقی رہ جاتے ہیں جن کا جواب اُس میں نہیں ملتا۔ اسپینوزا کی عظمت یہ ہے کہ اُس نے اس خیال کو تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی کہ ہستی لازمی طور پر عقلی ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اس کا جوہر جمیعت یا وحدت مطلق ہے منطق کے لحاظ سے اپنے نظام میں سے اساسی تصورات قائم کرنے کی بجائے اُسے صرف ایک ہی تصور یعنی جوہر کا تصور قائم کرنا چاہیے تھا۔ ہم شاید اس تصور تک صعود کر سکتے ہیں لیکن اس پر پہنچ کر پھر اُس سے نزول ناممکن ہو جاتا ہے۔ اسپینوزا کے نظام پر یہ اعتراضات اس کی اصل کوشش اور اس کے فکر کے عام میلان کو زیادہ نقصان نہیں پہنچاتی اور زیادہ تر اس کے ادعائی اسلوب استدلال سے پیدا ہوتے ہیں۔

فلسفۂ مذہب

یہ خالی از دلچسپی نہوگا کہ ہم یہ دیکھنے کے لئے ایک لمحہ توقف کریں کہ مذہب کے متعلق، جو خیالات رائج تھے اسپینوزا کے فلسفہ کی اُن سے کیا نسبت ہے۔ اپنے اعلیٰ ترین تصور یعنی جوہر کو خدا کہہ کر اُس نے خود دوسروں کو اس مقابلہ کے لئے اکسایا اُس کی مراسلت میں بھی اس مسئلہ پر بحث و تنقید ملتی ہے ایک موقع پر وہ لکھتا ہے "میرا خدا اور فطرت کا تصور موجودہ عیسائیوں کے تصور سے بہت کچھ مختلف ہے مثلاً میں یہ کہتا ہوں کہ خدا اشیا کی خارجی علت نہیں بلکہ باطنی علت ہے میں اس میں پولوس کا ہم خیال ہوں کہ تمام اشیاء خدا میں زندہ ہیں۔ اور اسی میں حرکت کرتی ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ میرے دینیاتی اور سیاسی رسالہ میں جہاں فطرت سے جسمانی مادہ مراد ہے خدا اور فطرت ہم معنی ہیں تو وہ غلطی کرتا ہے" عام دینیاتی نقطۂ نظر سے اسپینوزا کی تعلیم دو حیثیتوں سے مختلف ہے ایک تو یہ ہے کہ وہ خدا اور فطرت کو دو مختلف جواہر نہیں سمجھتا اور دوسرے یہ کہ وہ

انسانی صفات کا اطلاق خدا پر نہیں کرتا پہلے پہل تو اس کے خیالات کو دہریت اور مادیت کہہ کر باطل قرار دیا گیا۔ ہنری مور اسپینوزا کی "کٹر دہریت" کو رد کرنے کی کوشش میں یہ کہتا ہے کہ اسپینوزا خدا اور فطرت کو ہم وجود سمجھتا ہے۔ مور کہتا ہے کہ اس طرح سے پتھر کیچڑ کھاد وغیرہ سب خدا ہیں کیونکہ یہ تمام چیزیں مادہ ہیں اسی وجہ سے وہ سپائنوزا کو نہایت گندہ دہریہ کہتا ہے۔ یہ سترھویں صدی کے مناظروں کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہے۔ یہ نیا نظام عجیب وغریب ہونے کی وجہ سے لوگوں کے لئے پریشان کن تھا اس کو عام ملحدانہ عنوانوں کے تحت میں لانا مشکل تھا اور اس کی اس نئی کی صورت استدلال میں بہت سے مقامات پر پڑھنے والے بھڑکتے تھے اس کے بعد ہمیں ہمہ اوست Pantheism کی اصطلاح ملتی ہے جسے غالباً سب سے پہلے تولینڈ نے استعمال کیا اسپائنوزا کے نقادوں کو اب ایک ایسا لفظ ہاتھ لگ گیا جو ان کے مقصد کے لئے بہت بہتر ہدف تھا۔ لیکن ان لوگوں میں خود اس کے استعمال میں موافقت نہیں پائی جاتی۔ ان میں سے بعض کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے خدا اور کائنات کا داخلی تعلق متضمن ہوتا ہے۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ نظریۂ ہمہ اوست کے مطابق خدا ایک شخص یا ہستی متصور نہیں ہوتا۔ پہلی تاویل کے مطابق اسپینوزا کا نظام بلاشبہ ہمہ اوستی ہے لیکن مفہوم موخر کے مطابق یہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کہ ہم اس کے نظام کے متعلق کیا کہیں۔

اپنے ایک خط میں اسپائنوزا کہتا ہے کہ فطرت الٰہی کو فطرت انسانی سے الگ رکھنے کی وجہ سے وہ کسی صفات انسانی سماعت بصارت عقل ارادہ توجہ وغیرہ کو خدا کی طرف منسوب نہیں کرتا۔ اس کے وجود اس نے اخلاقیات میں بہت جگہ بیان کئے ہیں یہ ظاہر ہے کہ اگر نسبت زمانی ساقط ہو جائے تو نفسیاتی تعینات بھی قابل اطلاق نہیں رہتے اسپائنوزا کے نزدیک نسبت زمانی صرف فطرت منظرہ پر قابل اطلاق ہے۔ فطرت جوہر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نسبت زمانی کے ساتھ تمام تغیر بھی ناپید ہو جاتا ہے۔ خدا کمال کی کسی اعلیٰ تر یا ادنیٰ تر کیفیت کی طرف عبور نہیں کر سکتا اس لئے اسے نہ کسی حظ کا احساس ہو سکتا ہے نہ کسی الم کا نہ محبت کا اور نہ نفرت کا۔ جوہر ہونے کی حیثیت سے کوئی شے خدا کی ذات سے

باہر نہیں ہو سکتی اس سے خارج کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کی طرف اس کا احساس یا ارادہ راغب ہو سکے۔ ہمارا شعور عقلی احساس اور ارادہ خارجی اشیاء سے متعین ہوتے ہیں اور اگر یہ خارجی اشیاء نہ رہیں تو ہم میں شعور کبھی باقی نہ رہے۔ اگر ہم خدا کی نسبت عقل یا ارادہ کا استعمال کریں تو ہمیں یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ ان الفاظ کو ایسے مختلف معنوں میں استعمال کرنا پڑیگا کہ اُن کے مفہوم میں کوئی مشترک بات نہیں رہیگی اور صرف لفظ کا اشتراک باقی رہجائیگا۔ ایسے ہی جیسے کہ کتے کا لفظ ہماری دنیا کے بھونکنے والے جانور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور ستارہ سیریوس (Sirius) کو بھی اس نام سے موسوم کر لیتے ہیں۔ انسانی صفات کو خدا کی طرف منسوب کرنے کی خواہش قطعاً غیر صحیح اور ناجائز ہے۔ اگر مثلثوں میں بھی شعور ہوتا تو وہ خدا کو تین زاویوں والی ہستی تصور کرتے اور اگر دائرے سوچ سکتے تو ان کے نزدیک خدا گول ہوتا۔

دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ اسپنوزا ذہنی عالم کو ہستی کا ایک مستقل پہلو تسلیم کرتا ہے۔ خدا جوہر شعوری بھی ہے اور جوہر ممتد بھی۔ فکر یا نفس اعراض خدا میں سے ایک عرض ہے یعنی اس سے خدا کی فطرت کا اظہار ہوتا ہے۔ عقل اور ارادہ فطرت مخلوقہ سے متعلق ہیں نہ کہ جوہر فطرت سے۔ لیکن فطرت مظہرہ جوہر فطرت سے پیدا ہوتی ہے اور اگر عقل لامتناہی یا تصور خدا تمام ذہنی تغیرات میں قائم رہتا ہے تو اس کی اساس بھی خدا کی فطرت میں ہوگی۔ اسپائنوزا کے خیال کو ہم شاید اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ خدا ایک نفس تو ہے لیکن شخصیت نہیں کیونکہ صرف ایک محدود ہستی شخصیت ہو سکتی ہے۔ اسپائنوزا نے صرف ایک جگہ شخصیت کا لفظ اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک مبہم تصور ہے۔ یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ جب اسپائنوزا شعور کو صفت آلہی قرار دیتا ہے اور خدا کے خود اپنی ذات سے عشق لامتناہی کا بھی ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی محبت خدا سے اسی لامتناہی محبت کا ایک جزو ہے۔ اس طرح سے وہ نفسیاتی صفات کو لطیف اور وسیع کر کے خدا کی طرف منسوب کر دیتا ہے حالانکہ دوسری جگہ وہ اس نظریہ کو رد کر دیتا ہے۔ شعور کو صفت الٰہی سمجھنے کے خلاف وہی اعتراضات وارد ہو سکتے

ہیں جو اسپائنوزا نے عام نظریہ کے خلاف پیش کئے۔ جو شخص کسی فلسفیانہ نظام کو ایک مذہب کی صورت میں تحویل کرنا چاہتا ہے اس کو وہی مشکل پیش آئیگی جو اسپائنوزا کو پیش آئی۔ خاص کر ہر مفکرانہ الہیات کو یہی کرنا پڑیگا کہ وہ اسپائنوزا کی طرح انسانی صفات کو لطیف اور وسیع کرکے خدا کی طرف منسوب کرے ؎

فلسفۂ فطرت اور نفسیات

جب اسپائنوزا امتداد کو ایک عرض وجود قرار دیتا ہے اور اپنی تعریف عرض کے مطابق متقاضی ہے کہ کسی مظہر کی توجیہ میں ہمیں اسی عرض کو اصول قرار دینا چاہیے جس کے اندر وہ مظہر واقع ہوا ہے تو یوں کہنا چاہیئے کہ وہ خالص میکانیت کو فطرت کا واحد سائنٹفک تصور خیال کرتا ہے۔ امتداد کے عرض کے تحت میں تمام جسمانی مظاہر کی توجیہ صرف مادی علل سے ہونی چاہیئے۔ اس سے وہ علتیں مراد ہیں جو مظہر زیر بحث کے علاوہ مکان کے دوسرے نقطوں سے عمل کرتی ہیں۔ اسی لئے اسپینوزا کے لئے قانون جمود کا ثبوت دینا نہایت آسان تھا۔ حقیقت میں جب وہ امتداد کو ایک عرض ثابت کرتا ہے تو قانون جمود بھی اس کے اندر آجاتا ہے۔ ڈیکارٹ اور ہابس کی طرح اسپائنوزا بھی ادعائی طور پر یہ فرض کرلیتا ہے کہ میکانیات کے اصول اولیہ حقائق سرمدیہ ہیں اگرچہ وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا ہے کہ وہ حرکت کو امتداد سے مستخرج نہیں کرسکتا ؎

اجسام میں اختلاف جوہر نہیں ہوسکتا۔ وہ صرف حرکت اور سکون تیز رفتاری یا سست رفتاری کی وجہ سے مختلف ہوجاتے ہیں۔ حرکت کے قوانین فطرت اور عقل کے قوانین سرمدیہ ہی نظریۂ اعراض سے یہ امر بھی لازم آتا ہے کہ فطرت کے اندر ہر قسم کے علل غائیہ کے اعتقاد کو رد کردیا جائے چونکہ کوئی ایک عرض کسی دوسرے عرض سے متعین نہیں ہوتا اس لئے کسی مادی مظہر کی علت عقل نہیں ہوسکتی جیسا کہ توجیہ مقصدی میں فرض کرلیا جاتا ہے۔ اخلاقیات کے پہلے دفتر میں سپائنوزا نے ایک طویل نوٹ لکھا ہے جس میں اس نے یہ ثابت

کرنے کی کوشش کی ہے کہ غائی نقطۂ نظر انسان کے عمل اغراض اور خواہشات جذبۂ تحفظ ذات اور اصلی علل سے جہالت کا نتیجہ ہے انسان نے یہ فرض کرلیا ہے کہ کائنات میں ہر شے اس کے لئے مرتب کی گئی ہے اور دیوتا اور فرشتے بھی اسی کے لئے مصروف کار ہیں۔ جہاں کوئی معقول مقصد انسان کی سمجھ میں نہیں آتا وہاں وہ یہ کہہ کر مطمئن ہو جاتا ہے کہ یہ مشیتِ الٰہی ہے یہ خیال ماورائے جہالت ہے جسے انسان نے اپنی جائے پناہ بنا رکھا ہے اگر ریاضیات علم کا کوئی عقلی طریقہ نہ بتا دیتی تو نظریۂ غایت ہمیشہ علم فطرت کے لئے سدراہ ہوتا مقصدیت صرف علم فطرت ہی کی مانع نہیں ہوتی بلکہ خدا کے متعلق بھی ایسے تصورات قائم کرتی ہے جو اس کے شایان شان نہیں ہوتے اگر خدا بھی مقاصد کے لئے کوشاں ہے تو وہ کامل نہیں ہو سکتا جب تک اس کے مقاصد حاصل نہ ہو جائیں۔ انسان غرور سے اپنی ذات کو معیار بنالیتا ہے اور اپنے اخلاقی اور جمالیاتی تصورات فطرت کی طرف منسوب کر دیتا ہے اسی لئے اس کو کہیں نظم معلوم ہوتا ہے اور کہیں بدنظمی کہیں حسن اور قبح کہیں خیر اور کہیں شر کیونکہ اس نے فرض کر رکھا ہے کہ کائنات اس کی مسرت آفرینی کے لئے پیدا کی گئی ہے وہ یہ نہیں دیکھتا کہ فطرت کی قوت اور اس کا کمال مرادف ہیں اور اس کی قوت لامتناہی ہے اسی لئے وہ ہستی کی تمام ممکنہ صورتیں اور درجے پیدا کرسکتی ہے ہماری رائے میں جو صورتیں ادنے ترین ہیں وہ بھی فطرت نے اسی طرح پیدا کی ہے جس طرح کہ وہ صورتیں جو ہمارے نزدیک اعلیٰ ترین ہیں۔

اخلاقیات کے دوسرے دفتر میں ثنفایا ئے طبیعیہ کے ایک سلسلے میں سپائنوزا نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اس کے نزدیک فطرت کے میکانکی تصور کے اطلاق کی کیا صورت ہوتی ہے۔ قانون جمود کے مطابق کسی جسم کی حرکت یا اس کا سکون کسی دوسرے جسم کی حرکت یا سکون سے متعین ہوتا ہے اور اس دوسرے کا کسی تیسرے سے کسی جسم کی حیثیت کا تعین کچھ تو اس کی اپنی فطرت سے ہوتا ہے اور کچھ دوسرے جسم موثر کی فطرت سے جب ایک ہی جسم یا مختلف اجسام کے اجسام کو دوسرے اجسام اسطرح سے اکٹھا کر دیتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں یا جب وہ ایک دوسرے کو اپنی حرکت ایک خاص نسبت سے منتقل کرتے ہیں تو ہم انھیں

یا ہم متحد سمجھتے ہیں اور ہم ایسے مجموعۂ اجسام کو ایک جسم یا ایک فرد کہتے ہیں جو ایسے ہی دوسرے جسموں سے اپنے خاص اجتماع و تناسب اجسام کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے اگر ایسے مجموعے میں جسے ہم ایک فرد یا ایک جسم کہتے ہیں نئے اجزا داخل ہوتے جائیں اور پرانے خارج ہوتے جائیں یا اجزا کے حجم اور ان کی حرکات میں تبدیلی ہو جائے تو بھی اگر اجتماع اجزا کی عام صورت برقرار ہے تو ہم اس جسم کو ایک فرد ہی کہینگے۔ اس قسم کے بہت سے افراد سے مل کر ایک کثیر الافراد فرد بن سکتا ہے اسی طرح پھر کثیر الافراد فردوں سے مل کر ایک اور جامع تر فرد بن سکتا ہے اسی طرح بڑھتے بڑھتے ہم کل فطرت کو ایک فرد کہہ سکتے ہیں جس کے اجزا میں غیر متناہی اختلافات واقع ہوتے رہتے ہیں لیکن فرد میں بحیثیت کل کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

فطرت اپنے تمام مدارج و مراتب میں زندہ ہے۔ یہ حقیقت بھی نظریۂ اعراض سے لازم آتی ہے۔ چونکہ ہر عرض کل جوہر کے مظہر ہے تو اس عرض کی ہر صورت دوسرے عرض کی کسی مخصوص صورت کے موافق ہوگی۔ اس لحاظ سے مادی فطرت میں انفرادیت کے جو مختلف مدارج ہیں وہ ذہنی زندگی کے مختلف نفسی مدارج کے متوازی ہیں جس طرح جسم انسانی مختلف قسم کے افراد سے مرکب ہے اسی طرح فکر یا نفس انسانی بھی مختلف افکار کا مجموعہ ہے نفس اور جسم ایک ہی جوہر کی مختلف حیثیتیں ہیں امتداد کے عرض میں حرکت کی جو مخلوط صورتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ عرض نفس میں فکر کی کم و بیش مرکب صورتیں ہیں۔ جب میری طبیعت میں ایک محرک پیدا ہوتا ہے یا میں کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس کے ساتھ ہی امتداد کے عرض میں قوانین حرکت کے مطابق ایک مادی تعین واقع ہوتا ہے اس کو ہمیں یوں ہی سمجھنا چاہیئے کہ یہ ایک ہی واقعہ کی دو صورتیں ہیں۔ سپائنوزا کہتا ہے کہ ہم اس طرح سے اس دعوی باطل اور عقدۂ لاینحل سے بچ جاتے ہیں کہ کس طرح جسم نفس پر اثر کرتا ہے اور نفس جسم پر۔ اگر ہم یہ کہیں کہ نفس جسم کو حرکت دیتا ہے تو حقیقت میں ہمارا یہ کہنا اس حرکت کے متعلق اعتراف جہل کے مساوی ہے۔ اس نظریہ میں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اس میں مادی فطرت کی فعلیت کے لئے اپنی طرف سے کوئی حدیں قائم نہیں کر دی گئیں۔ ابھی تک کوئی شخص ان مظاہر کے حدود مقرر نہیں کر سکا جو مادی فطرت کے اپنے

قوانین سے پیدا ہو سکتے ہیں اس لئے ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم محض اس لئے نفس کی مداخلت سے مرافعہ کریں کہ جسم کی فعلیت ہمیں حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔ اختیار ارادہ کے نظریہ سے بھی ہمیں کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ یہ نام نہاد اختیار ایک دھوکا ہے جو اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ لوگ اپنے اعمال کی حقیقی علتوں سے نا واقف ہوتے ہیں اسپائنوزا کے نزدیک اپنی مخصوص فطرت کے جبر کے مطابق عمل کرنا اصلی اختیار ہے ایک فضول گو شخص اپنی چرب زبانی کی وجہ سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتا ہے لیکن اس کی آزادی ایسی ہی ہے کہ اگر اوپر سے نیچے گرتے ہوئے پتھر کو شعور ہوتا تو اس کو یونہی محسوس ہوتا کہ میں اپنی مرضی سے گر رہا ہوں۔ علاوہ ازیں ارادے کا مدار یاد پر ہے جو ہمیشہ ہمارے بس کی بات نہیں ہوتی ؎

اگرچہ اسپائنوزا کسی حالت میں ذہنی مظاہر کی توجیہ مادی علل کے ذریعہ سے روا نہیں رکھتا لیکن وہ اپنے مفروضات کے لحاظ سے جائز طور پر مادی اور ذہنی پہلوؤں کی متوازیت کو ان مادی مظاہر کی توضیح کا ذریعہ بتاتا ہے جو اپنی مخصوص حیثیت میں براہ راست قابل فہم نہیں ہوتے۔ ہر احساس کے ساتھ جسم کی ایک مخصوص حالت وابستہ ہے جسم کی یہ حالت دوسری اجسام کے اثر سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہمارے جسم کی اپنی کیفیت، ان خارجی اثرات کی ہیئت کو کس قدر بدل دیتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے یہ احساس صرف خارجی اشیاء ہی کی فطرت کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ بدرجۂ اولیٰ ہمارے اپنے جسم کی فطرت کے مطابق ہوتا ہے۔ تاہم غیر ارادی طور پر ہم ہر احساس کو ایک خارجی حقیقت کا اظہار سمجھتے ہیں جب تک کہ دوسرے احساسات یا تصورات اس مفروضہ حقیقت کو مانع نہ ہوں۔ اسپائنوزا کے خیال کے مطابق ہمارا تصور حقیقت احساسات اور تصورات کی باطنی جنگ سے واضح اور متعین ہوتا ہے۔ احساسات اس شے کے تصورات کو ابھار لیتے ہیں جو اس مفروض احساس کے حامل ہے یا اس کے ساتھ ہی پیش ہوئی ہے۔ ائتلاف تصورات قوانین فطرت کے ذہنی قوانین ہیں جو عرض مادہ میں قوانین حرکت کا جواب ہیں۔ اسپائنوزا ائتلاف تصورات اور خاص فکر میں ایک بیّن تمیز قائم کرتا ہے۔ ہم نظریۂ علم کی بحث میں اس تفریق کی طرف پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں۔ ادراک حسی اور ائتلاف تصورات انسان کی اس حقیقت

سے پیدا ہوتے ہیں، کہ وہ لا متناہی فطرت مظہرہ میں سلسلۂ مظاہر کی ایک کڑی ہے علم کے اعلیٰ مراتب یعنی عقلی اور وجدانی علم اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم اس حقیقت تک جا پہنچیں جو تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے اور اُن کا جوہر اور قانون وجود ہے یعنی لامتناہی جوہر تک ہماری رسائی ہو اور ہم سمجھ لیں کہ کس طرح ہر شے اس جوہر میں داخل ہے یا بالفاظ دیگر ہر شے کو سرمدیت کے نقطۂ نظر سے دیکھ سکیں۔ اس امر میں ہابس کی نفسیات کو اس حیثیت سے اسپائنوزا کی نفسیات پر فوقیت حاصل ہے کہ ہابس نے یہ ثابت کیا ہے کہ کس طرح کسی مقصد یا مسئلہ پر توجہ کے مرکز سے غیر ارادی ائتلاف تصورات میں سے فکر خالص پیدا ہو سکتا ہے۔ اسپائنوزا سرمدیت کے نقطۂ نظر سے ابھی تک فکر خالص کو ایک بالکل جدا اور مخصوص فعلیت سمجھتا ہے جس کی اصلیت عام تصورات سے بالکل مختلف ہے۔

اسپائنوزا کی نفسیات تاثرات نہ صرف خود اس کی بہترین تصنیف ہے بلکہ نفسیات کے تمام علم میں یہ ایک نہایت ممتاز کارنامہ ہے۔ سب سے پہلے اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے انسانی تاثرات اور جذبات پر علمی نقطۂ نظر سے غور کرنے کی ضرورت اور جواز کا دعویٰ کیا۔ ایک محقق حکیم ہونے کی حیثیت سے وہ جذبات کو تضحیک اور تحقیر کی نظر سے نہیں دیکھتا بلکہ ان کو سمجھنا چاہتا ہے اور ایسے اعتدال نفس سے ان پر غور کرتا ہے کہ گویا مادی فطرت کے مظاہر یا ہندسی اشکال اس کے پیش نظر ہیں دوسری بات یہ ہے کہ تاثرات کی توجیہ کے لئے تمام اہم نقاط نظر کو اس نے پیش کیا ہے۔ اپنے فلسفیانہ ارتقا کی مختلف منزلوں میں اسپائنوزا تاثر کی حیثیت اور اہمیت عالم شعور میں مختلف طور پر تصور کرتا رہا۔ اس کی پہلی تصنیف "رسالۂ مختصر" میں اس کا نظریہ کامل عقلیتی تھا اس کا خیال تھا کہ صرف علم یعنی تصورات نفسی زندگی کے تمام مظاہر کو متعین کرتے ہیں اور ارادہ تصور کے اثبات یا رد کا محض ایک نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ تصورات اشیاء کے اثر سے متعین ہوتے ہیں کیونکہ اس میں یہ اعتقاد باقی ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض سے متاثر ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کے متعلق اپنی تصنیف میں وہ یہ ایما کر چکا تھا کہ تصورات خود ہماری فعلیت کا اظہار ہیں اس لئے ہم تصورات

کی آفرینش اور ان کے اثبات اور رد میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اعراض کے مخصوص نظریہ میں اس خیال کو اس نے اور بھی آگے بڑھایا ہے۔ یہاں تک کہ فہم اور ارادہ اب بالکل ہم وجود ہو گئے ہیں۔ فکر ذہنی فعلیت ہے اور تمام ذہنی فعلیت فکر ہے۔ اپنے ارتقائی اس منزل میں سرسری طور پر اسپائنوزا کے تصور کو انھیں الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں۔ اخلاقیات کے دوسرے دفتر میں انچاسویں قضیہ کے نتیجۂ صریح میں وہ یہ کہتا ہے کہ ارادہ اور عقل بالکل ایک ہی چیز ہیں لیکن تیسرے دفتر میں جس میں وہ تاثرات کی فطری تاریخ کو بیان کرتا ہے ارادہ کا ایک مطلقاً نیا تصور پیش کیا گیا ہے۔ یہاں پر وہ ارادہ کو تحفظ ذات کا شعوری محرک کہتا ہے۔ اس لحاظ سے ارادہ علم کا مرادف نہیں رہتا چہ جائیکہ وہ علم کا نتیجہ شمار ہو۔ خود علم ارادہ پر منحصر ہو جاتا ہے۔ ہم کسی چیز کی تمنا یا طلب اس لئے نہیں کرتے کہ ہم اُس شئے کو اچھا سمجھتے ہیں بلکہ اس کے برعکس اصل حقیقت یہ ہے کہ ہم اُسی شئے کو اچھا کہتے ہیں جس کے لئے ہماری طبیعت میں تمنا اور طلب موجود ہوتی ہے۔ یہاں پر وہ محرک طبعی اور ارادے کو مرادف قرار دیتا ہے اور تصورات اُسی پر منحصر ہیں۔ ٹونیز نے سپائنوزا کے ارتقائے فلسفہ پر جو کتاب لکھی ہے اس میں وہ اس نکتے پر بہت واضح کن بحث کرتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے جو اغلب معلوم ہوتا ہے، کہ سپائنوزا کے خیالات میں یہ تغیر ہابس کے اثر سے پیدا ہوا۔ ہابس کے نزدیک تحریک طبعی (Impulse) اور ارادے کا تعلق بہت گہرا ہے اور ان دونوں کا ربط جذبۂ تحفظ ذات سے بہت قریبی ہے اور وہ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ تصورات کا ائتلاف کس قدر ایک مقصد کے خیال سے متعین ہوتا ہے۔ سپائنوزا کی تصنیف جو ہمارے سامنے ہے ارادے کی اس تعریف میں جو دفتر دوم کے انچاسویں نتیجۂ صریح میں ہے اور اس میں جو دفتر سوم کی نویں شرح میں ملتی ہے، ایک صریح تناقض پایا جاتا ہے اور اس سے گمان اغلب یہی ہوتا ہے کہ دو مختلف مسودوں کو ملا کر ایک بنا دیا ہے بغیر اس کے کہ تناقض خیال کے تمام اثرات کو رفع کر دیا جائے۔

اخلاقیات کے تیسرے دفتر میں جذبات کی نفسیات کے بیان میں سپائنوزا

تحفظ ذات کے محرک طبعی کو ہر انفرادی ہستی کی فطرت کا اظہار سمجھتا ہے اس انداز خیال سے اس کی نفسیات کی ہیئت تو کسی قدر بدل گئی ہے لیکن اس نے اپنے عام فلسفے میں کچھ نہیں بدلا۔ ہر انفرادی ہستی میں لامحدود فطرت یعنی خود خدا فاعل ہے اس لئے ہر انفرادی ہستی کے اندر سعی تحفظ ذات، ہستی کی لامحدود الہٰی فعلیت کا ایک حصہ ہے اپنے مختصر رسالے کی تصنیف کے زمانے ہی میں وہ برونو کی طرح اس کا قائل تھا کہ تمام زندہ ہستیوں میں تحفظ ذات کا محرک طبعی ارادۂ الہٰی کا انکشاف ہے۔ یہ محرک اشیاء کی مخصوص فطرت کے مطابق ہوتا ہے اور اشیا کی فطرت کے اختلاف سے اس کی کیفیت بھی مختلف ہوتی ہے۔ تحفظ ذات تمام ہستی کی فطرت ہے جب اس سعی تحفظ کے ساتھ شعور بھی وابستہ ہو تو اسے خواہش کہتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں تبدیلی حالت نفسی سے جو فعلیت متعین ہوتی ہے اس کا نام خواہش ہے خواہش کا ذہنی پہلو ارادہ کہلاتا ہے۔ سعی تحفظ میں کامیابی سے لذت اور اس میں رکاوٹ پیدا ہونے سے الم پیدا ہوتا ہے لیکن اس امر کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ لذت کامل تر حالت کی طرف عبور کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور ناقص تر حالت کی طرف عبور الم انگیز ہوتا ہے۔ خود حالتوں کے اندر کوئی تاثر نہیں ہوتا کیونکہ حالتیں خود ساکن ہوتی ہیں تاثر صرف ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور میں پیدا ہوتا ہے۔

اسپائنوزا نے یہاں اُس خیال کا اظہار کیا ہے جسے ہم اب اپنی جدید اصطلاح میں تاثر کا حیاتیاتی مفہوم کہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ زندگی کے معاون یا مانع ہونے سے اُس کا کیا تعلق ہے اس کے ساتھ ہی وہ آفرینش تاثر میں تقابل کی اہمیت سے بھی واقف تھا۔ جسے تاثر کا قانون اضافیت بھی کہہ سکتے ہیں۔ مزید برآں نفسیات تاثرات میں اُس نے ایک تیسرے نکتہ پر بھی بڑی روشنی ڈالی ہے یعنی یہ کہ خاص قسم کے تاثرات کے ارتقا کے لئے ایتلاف تصورات کی کیا اہمیت ہے۔ ایتلاف تصورات کے قوانین کے ذریعے سے وہ خواہش لذت اور الم سے تاثر کی خاص صورتوں کا استخراج کرتا ہے۔ ہم اس چیز سے محبت رکھتے ہیں جس سے ہمیں لذت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس سے نفرت کرتے ہیں جس سے ہمیں تکلیف پہنچتی ہے ہم اس چیز سے بھی محبت کرتے ہیں جو معروض محبت کے حصول میں ہماری مدد ہو اور اس سے نفرت کرتے ہیں جو

اس کی مانع ہو۔ اور جب ہم ایک ایسے وجود کا تصور کرتے ہیں جو ہمارے مماثل ہے اور کسی تاثر سے متاثر ہے۔ تو غیر ارادی طور پر ہم میں بھی وہ تاثر پیدا ہو جاتا ہے اس سے ہمدردی پیدا ہوسکتی ہے لیکن اس سے رشک اور حسد بھی پیدا ہوسکتا ہے اور اس کی تمناؤں کا خون بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً اس حالت میں کہ ہم اپنے لئے ایک ایسی چیز پر قابض ہونا چاہتے ہیں جو کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے یا ہم یہ چاہتے ہیں کہ دوسرے کو بھی ٹھیک وہی احساس ہو جو ہمیں ہے۔ ان عام اصولوں کے مطابق اسپائنوزا اپنے نظریہ کو تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ اس لئے تاثرات کے عالم میں نظریۂ ارتقاء کی بنا ڈالی اور بتایا کہ کس طرح تصورات کے زیر اثر اور مختلف اجتماعات اور تراکیب سے ہمارا تاثر ایسی صورتیں اختیار کرلیتا ہے جو اس کی ابتدائی صورتوں سے بحد مختلف ہوتی ہیں۔ اسپائنوزا نے تاثر کے نشوونما کے شرائط کو منضبط کیا۔ اگرچہ اس کا یہ اساسی اصول کہ افراد میں تحفظ ذات کا محرک اُن کی تمام جذباتی زندگی کی توجیہ کرسکتا ہے ایک ایسا اصول ہے جس کے امکان اور صحت پر ہم یہاں بحث نہیں کرسکتے۔

اخلاقیات اور سیاسیات

یہ اسپائنوزا کی ایک خصوصیت امتیازی ہے کہ اگرچہ اس کے خیال کا محرک عملی ہے لیکن وہ حدود اور تجربہ کے عالم سے جو عملی محرکات اور مسائل کا واحد عالم ہے بہت بلند ہے۔ اسپائنوزا فطرت میں ہر قسم کی تخمین کی صحت کا انکار کرتا ہے۔ فطرت اپنے قوانین سرمدیہ کی پیروی کرتی ہے۔ ہمارے اخلاقی احکام جو ہماری انسانی زندگی کے نصب العین کے مطابق کم و بیش نقص و کمال کے مقابلہ پر منحصر ہیں فطرت کا جوہر سرمدی اُس سے بالاتر ہے۔ اور زمانہ مقدار اور عدد کا اطلاق اس پر نہیں ہوسکتا جس طرح گلیلیو کے زمانہ سے صفات حسیہ کی نفسیت پر زور دیا گیا تھا اسی طرح اسپائنوزا صفات اخلاق کی نفسیت پر زور دیتا ہے۔ جب تک اسپائنوزا اپنے اس خیال پر قائم ہے کہ اصل علم یہی ہے کہ ہستی کو سرمدی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تب تک صحیح معنی میں اخلاقیات ناممکن ہے۔ اور حقیقت میں اخلاقیات

کی اسے کوئی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی۔ اخلاقی سوالات اسی عالم میں پیدا ہو سکتے ہیں جس میں اضافت زمانی پائی جائے۔ جہاں آفرینش اور ارتقا تغیر اور تخالف موجود ہوں۔ جہاں مثالوں کی پیروی کی جا سکے اور مقاصد منتخب کئے جا سکیں۔ اسپائنوزا نے اپنے اس خیال کو نہایت برجستہ طور پر ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ خیر و شر کے احکام مقابلہ پر مبنی ہیں لامحدود سرمدی وحدت میں جہاں الٰہی فطرت لاشریک ہے تمام مقابلے ساقط ہو جاتے ہیں کیونکہ تمام امتیاز اور تخالف ناپید ہو جاتا ہے۔ اسپائنوزا کے نظریۂ علم پر غور کرتے ہوئے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ سرمدیت کے نقطۂ نظر سے تمام مسئلے حل یا ناپید ہو جاتے ہیں لیکن اب معلوم ہوتا ہے کہ تمام فرائض بھی معدوم ہو جاتے ہیں ؎

جس طرح سپائنوزا جوہر فطرت اور فطرت مظہرہ میں فرق کرتا ہے۔ اسی طرح وہ نظری اور عملی نقطۂ نظر میں بھی تمیز کرتا ہے۔ عملی نقطۂ نظر صرف فطرت مخلوقہ کے لئے صحیح ہے۔ اسپائنوزا اسی حق سے اخلاقیات قائم کرتا ہے جس حق سے وہ تغیری اور محدود دنیا اور اس کی حیثیات کا قائل ہے۔ اس کے لئے اخلاقیات کے قائم کرنے میں کوئی اس سے زیادہ تناقض نہیں جتنا کہ جوہر مطلق کے علاوہ دیگر تصورات کے قائم کرنے میں ہے ؎

اسپائنوزا کے لئے اخلاقیات کا امکان اس کے نفسیاتی نظریۂ جذبات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ محرک تحفظ ذات جو ہمارے تمام جذبات اور تاثرات کی اصل ہے، اخلاقیات کی بنا بھی وہی ہے جذبۂ تحفظِ ذات ہی کی وجہ سے یہ خواہش نشو و نما پا سکتی ہے کہ خارجی اسباب سے پیدا ہونے والے تاثرات اور جذبات ہماری طبیعت میں ہیجان پیدا نہ کر سکیں فطرت کا ایک جزو اور اس کی حیثیتوں میں سے ایک حیثیت ہونے کے لحاظ سے انسان ایک مجبور اور محتاج ہستی ہے۔ حوادث تھپیڑے اس کو بے مقصد و بے سمت ادھر سے ادھر پھینکتے رہتے ہیں ہم قدرتی طور پر کوشاں رہتے ہیں کہ اپنے وجود کو قائم رکھیں اور اپنی باطنی فعلیت کو درجۂ کمال تک پہنچائیں سب سے زیادہ اساسی اخلاقی فضیلت قوت نفس کا استحکام خودی یا شجاعت ہے جس کی وجہ سے انسان اسباب و حوادث کے انقلاب سے بالاتر رہے۔ نیکی

انسان کا جوہر یا اس کی فطرت ہے کیونکہ وہ ایسے اثرات پیدا کر سکتی ہے جن کی توجیہ صرف اس کی اپنی فطرت سے ہو سکتی ہے۔" اس سیرت کے حصول کے لئے انسان کو پہلے یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ کسی جذبے یا خواہش پر صرف اس سے زیادہ قوی جذبہ یا خواہش ہی تصرف حاصل کر سکتی ہے اسپانوزا اس قضیئے کا ثبوت قانون جمود سے بہم پہنچاتا ہے جس کا جواب ذہن اور مادہ کی متوازیت کی وجہ سے ہستی کے نفسی پہلو میں بھی موجود ہے اخلاقی ارتقا صرف اسی وجہ سے ممکن ہے کہ ہم میں رفتہ رفتہ ایسے جذبات پیدا ہو سکتے ہیں جو انھیں تاثرات کو جن کی وجہ سے وہ خود ظہور میں آئے طبیعت سے خارج کر دیتے ہیں جب ہم انسانی زندگی کی مختلف صورتوں اور مدارج کا مقابلہ کر کے انسانی زندگی کا ایک نصب العین قائم کر لیتے ہیں پھر جو چیز اسکی طرف رہنمائی کرتی ہے ہم اسکو خیر کہتے ہیں اور جو چیز اس کی طرف جانے میں مانع ہوتی ہے ہم اسے شر کہتے ہیں اور ہم میں یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم اس نصب العین کے قریب ہوتے جائیں۔ خیر و شر کا علم چونکہ ہمارے نفع و ضرر کا علم ہے اس لئے اس سے یا تو لطف حاصل ہوتا ہے کہ ہم نصب العین کے قریب ہو رہے ہیں اور یا رنج پہنچتا ہے کہ ہم اس سے دور ہٹ رہے ہیں اور یہ علم تاثر کا مرادف ہونے کی وجہ سے طبیعت میں ایک بڑی قوت بن جاتا ہے لیکن لوگ اس کو جلدی محسوس کر لیتے ہیں کہ محض اپنی ذاتی کوشش سے کامل قوت و آزادیٔ نفس حاصل نہیں ہو سکتی اس کے لئے ان کی تمام خارجی زندگی کا مرتب و محفوظ ہونا بھی لازمی ہے۔ سچے علم کے ارتقا کے متعلق یہ بات خاص طور پر صحیح ہے یہ بھی بہت سی قوتوں کے اتحاد ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ لوگوں میں اتحاد کے پیدا ہونے کی اس سے بہتر کوئی ترکیب نہیں کہ وہ ایسی چیزوں کے لئے کوشش کریں جو سب کے لئے مشترک ہو سکیں انسانوں میں تنازع صرف انھیں خواہشات کے متعلق ہوتا ہے جو کسی ایسی شے کے متعلق ہوں جس سے ایک فرد دوسروں سے الگ ہو کر فائدہ اٹھاتا ہے جس قدر افراد آزادی اور قوت نفس کے متمنی ہوتے ہیں اسی قدر ان میں جھگڑا کم ہوتا ہے اور اسی قدر ان کا عمل مشترک ہوتا ہے کیونکہ وہ سب ایسی چیز کے لئے کوشاں ہوتے ہیں جو دراصل انسان کی فطرت کے مطابق اور اس کے شایان شان ہے انسان کے لئے انسان سے بڑھ کر کوئی ہستی مفید نہیں چونکہ سب خیر مشترک کے طالب ہیں اسلئے ان کے لئے بہترین بات یہی ہے

کہ وہ سب متحد ہو کر ایک جسم اور ایک نفس کی طرح عمل کریں وہ لوگ جو اپنے سچے مفاد کی پیروی کرتے ہیں وہ اپنے لئے کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں کرتے جس کی خواہش وہ دوسروں کے لئے بھی نہ کریں اسی لئے ان کے اعمال عادلانہ وفادارانہ اور شریفانہ ہوتے ہیں۔ وہ شجاعت جو اصل نیکی ہے اس کا اظہار صرف قوت نفس اور ارتقائے شخصیت ہی میں نہیں ہوتا بلکہ فیض و کرم میں بھی ہوتا ہے کیونکہ ہر ایسا شخص دوسروں کی مدد کرنا چاہتا ہے اور ان کے ساتھ اخلاص و مودت کے روابط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ایک دفعہ انسانی کمال کی نوعیت کو بتا کر اسپائنوزا نے مختلف تاثرات کی قدر وقیمت کا جو اندازہ کیا ہے۔ وہ اُس کے خاص انداز کا خاکہ ہے۔ خوشی فی نفسہ اچھی چیز ہے اور غم فی نفسہ بری چیز ہے۔ اسی لحاظ سے نفرت، خوف تحقیر، رحم پشیمانی اور عجز سب برائیاں ہیں کیونکہ لذت کی افزائش کیلئے یہ لازمی عناصر نہیں ہیں۔ اس کی وجہ اس نے یہ بتلائی ہے کہ لذت ایک ناقص حالت سے مقابلتہً کامل حالت کی طرف عبور ہے اور غم ایک اعلیٰ حالت سے ادنیٰ کی طرف عبور کرتے ہوئے پیدا ہوتا ہے۔ جو شخص عقلاً آزاد ہے اور سچا علم اس کی زندگی کی رہنمائی کرتا ہے وہ اپنی نگاہ خود اپنی زندگی میں اور دوسروں کی زندگی میں بھی ارتقائے حیات پر جمائے رکھتا ہے۔ اسے سب چیزوں سے کم موت کا خیال آتا ہے اور اس کی دانائی تفکر موت نہیں بلکہ تفکر حیات ہوتی ہے۔ وہ حتی الوسع کوشش کرتا ہے کہ دوسروں کی نفرت غصہ اور تحقیر کا جواب محبت اور فیاضی سے دے۔ جو شخص نفرت کے بدلہ میں نفرت کرتا ہے وہ نہایت ذلیل زندگی بسر کرتا ہے۔ لیکن اگر نفرت محبت سے مغلوب ہو جاتے تو مغلوب عجز سے نہیں بلکہ خوشی سے زیر ہو جاتا ہے۔ آدمی اپنی قوت نفس کا اس سے بہتر اظہار نہیں کر سکتا کہ وہ دوسروں کو یہ تعلیم دے کہ وہ اپنے آزاد علم کے مطابق زندگی بسر کریں ۔

ایک طرف اخلاقیات تحفظ ذات کے اساسی تصور سے شروع کر کے عملی زندگی اور جماعت کی تاسیس کی طرف لیجاتی ہے۔ لیکن اُس کے فکر میں ایک دوسرا میلان بھی ہے جس کا نقطۂ آغاز تو وہی ہے لیکن وہ تصوف اور انفرادیت کی طرف لیجاتا ہے۔ اس کی تصنیف میں اس کا ابتدائی نفسیاتی نقطۂ نظر کہ انسان کی اصلی فطرت

خالص علم پر مشتمل ہے ہمیں جا بجا ملتا ہے۔ انسان کو جتنا علم حاصل ہوتا جائے اتنا ہی اس کی اصل فطرت کا انکشاف ہوتا جاتا ہے۔ اور اس کی حقیقی فعلیت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ تحفظ ذات کا صحیح جذبہ ترقی علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اسپائنوزا کے نزدیک یہی علم کہ ہمارا نفس تمام فطرت کے ساتھ متحد ہے ایک ایسی چیز ہے جس سے خارجی حوادث ہمیں محروم نہیں کر سکتے، اس خیال سے وہ بیک وقت دو قضیے قائم کرتا ہے اول یہ کہ تحفظ ذات کی کوشش ہی نیکی کی بنیاد ہے۔ اور دوم یہ کہ طلب علم نیکی کی واحد بنیاد ہے۔ ایک طرف تو اپنی موجودہ نفسیات کی رو سے اس کا یہ خیال ہے کہ تاثرات اور جذبات ہماری فطرت کی ایجابی قوتیں ہیں اور دوسری طرف یہ خیال بھی اس میں ملتا ہے کہ تاثر ایک ناقص اور مبہم تصور ہے۔ اس تصور کے مطابق علم نے نشو و نما اور اس کی وضاحت کے ساتھ تاثر ناپید ہو جاتا ہے جس قدر ہم اس حقیقت سے واقف ہوتے جائیں کہ ہماری ذات اور حالات لامتناہی فطرت یعنی خود خدا سے متعین ہوتے ہیں جو ہماری زندگی میں اور ان تمام اشیا کی زندگی میں جو ہم پر عمل کرتی ہیں جاری و ساری ہے اسی قدر ہم اپنے آپ کو کوئی منفرد اور عاجز ہستی تصور نہیں کرتے بلکہ اپنی ہستی کو خدا کی ہستی میں داخل اور اس کا ہم وجود سمجھتے ہیں اس خیال سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ ہمارے نفس کی اعلیٰ ترین فعلیت کا ثمرہ ہے اور اس وجود کے خیال سے لذت حاصل ہوتی ہے جو اس علم کی لذت کا باعث ہے اس طرح سے خدا کا ایک عقلی عشق پیدا ہوتا ہے جس سے ہمارا دل کامل اطمینان سے لبریز ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں خدا کوئی خارجی شئے معلوم نہیں ہوتا اور انسان محسوس کرتا ہے کہ اس کی باطنی قوت اسی لامتناہی قوت کا ایک جزو ہے جو تمام اشیا میں ساری ہے اور خدا سے ہمارا عشق ویسا ہی لامتناہی عشق ہو جاتا ہے جو خدا کو اپنی ذات سے ہے۔ خدا کا عشق انسان سے اور انسان کا عشق خدا سے ایک ہی چیز ہے۔ ہم اپنے آپکو اور تمام اشیا کو سرمدیت کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اسپائنوزا کی متصوفانہ حیثیت اس کی نفسیاتی حیثیت کے مخالف ہے کیونکہ یہ انسانی اور الٰہی عقلی عشق تمام عداوت و تضاد سے بالاتر ہے لیکن اسپائنوزا اپنی نفسیات میں کہہ چکا ہے کہ تاثر صرف کمال یا نقص کی طرف عبور کرتے ہوئے پیدا ہوتا ہے۔ وہ اپنی اخلاقیات کے متصوفانہ

نتیجے کو اسی حالت میں قائم رکھ سکتا ہے جب وہ تاثر کو ایک غیر واضح خیال کہے اور قانون اضافیت کو باطل قرار دے۔

اخلاقیات کا پانچواں دفتر جس میں یہ تصوف غالب ہے، اس کی تعلیم بقائے روح بھی اسی دفتر میں ہے۔ خدا کے اس عقلی عشق سے، جس کی بنا ہستیٔ مطلق سے ہمارا اتحاد ہے، ہماری اصلی فطرت کا اظہار ہوتا ہے یعنی کہ ہماری اصلی فطرت کا وجود وقت پر منحصر نہیں بلکہ عقل لامتناہی یا تصور خدا کا ایک جزو ہے جو دائم و قائم ہے گو انفرادی ذہنی مظاہر پیدا اور ناپید ہوتے رہتے ہیں جس طرح مادی عالم میں حرکت کی مقدار مستقل ہے گو انفرادی حرکتیں بدلتی رہتی ہیں فعلیتِ الٰہی کی ایک بلاواسطہ شکل ہونے کی حیثیت سے ہم غیر فانی ہیں یہ بقا جس میں تسلسل نہیں بلکہ سرمدیت ہے، کیونکہ اضافت زمانی کے یہاں کوئی معنی نہیں ہو سکتے انھیں افراد کے لئے ہو سکتی ہے جو اعلیٰ ترین علم اور کامل اور واضح فعلیتِ ذات تک پہنچ گئے ہوں۔ اسپائنوزا کے بیان سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا یہ بقا فکر کا سرمدی عنصر ہونے کے لحاظ سے شخصی ہے یا نہیں۔ بہر حال اس کا بقا کا تصور عام خیال سے بہت مختلف ہے۔ آخر میں وہ کہتا ہے کہ نفس کی سرمدیت کا یقین اخلاقیات کے لئے کوئی شرط لازم نہیں اور میں نے اپنا اخلاقیاتی نظام اس اعتقاد کی مدد کے بغیر قائم کیا ہے۔ سعادت نیکی کا اجر نہیں ہے بلکہ یہ اس کے مرادف ہے کیونکہ اسی حالت میں ہم جذبات پر تصرف حاصل کر سکتے ہیں جب کہ ہمیں اپنے نفس کی اعلیٰ ترین فعلیت سے لطف حاصل ہو۔

اگر اسپائنوزا اپنے نفسیاتی نظریے کی بالتفصیل تکمیل کرتا تو اس کی اخلاقیات کے گہرے اور سلیم افکار اور زیادہ کامل صورت اختیار کر لیتے لیکن ذہنی زندگی کی اعلیٰ ترین صورتوں کو بیان کرتے ہوئے عقلیت اس پر غالب آگئی اسلئے اس کی اخلاقیات محض فلاسفہ کے کام کی رہ گئی تسلیم بلاواسطہ اور جمالیاتی ادراک کا حق اس نے ادا نہیں کیا اگرچہ اس کے عقلی عشق میں جو وجدان پر مبنی ہے، ان دونوں چیزوں کے اشارات مضمر ہیں۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہو سکتا جو اسپائنوزا کی اس حیرت انگیز تصنیف کو اپنے تعصبی سے پڑھے اور گوئٹے کا ہمزبان نہ ہو کہ اس کے ہر فقرے میں لامحدود بے غرضی نمایاں ہے اور اس کا انداز تسلیم و رضا کس قدر بلند ہے جو ادنیٰ درجے کی تسکینوں سے مدد لینے

کی بجائے ہستی کے قوانین عظیمہ کے آگے خم ہو جاتا ہے اور اس تمام کتاب کے اندر کیا اطمینان کی فضا پائی جاتی ہے۔"

لیکن اسپائنوزا کے نزدیک امن شدید کارزار نفس کے بعد پیدا ہوتا ہے فرد اپنے جذبات کے ساتھ جہاد کرکے اور ایک جدید اور اعلیٰ جذبہ پیدا کرکے اسے حاصل کرتا ہے اور جماعت بھی اسکو اسیطرح حاصل کرتی ہے۔ ابتدائی حالت کی وحشت کے بعد جس میں کہ ہر شخص اپنا حق اپنی قوت کے مطابق سمجھتا ہے، طبیعت میں ایک نئے قسم کا اقتدار پیدا ہو جاتا ہے جو متخاصم خواہشات میں موافقت اور مختلف افراد کے تحفظ ذات کے جذبات میں مطابقت پیدا کرتا ہے۔ فلسفۂ جماعت میں بھی اپنی نفسیات کی طرح اسپائنوزا یقیناً ہابس کے زیر اثر ہے لیکن اس کو عوام کی طرف سے ہابس کی طرح اندھا اور تنگدلانہ خوف محسوس نہیں ہوتا اس میں اتنی مقبولیت ہے کہ وہ اپنے اس نظریہ پر قائم رہتا ہے کہ انسانی فطرت سب انسانوں میں ایک ہی ہے، اور حاکموں کے خلاف حفاظت کرنا بھی ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ محکوموں کے خلاف۔ اگر ہم عوام کے اندر اچھے محرکات کو فرض نہیں کر سکتے تو حکمراں بھی اس سے مستثنےٰ نہیں ہو سکتے۔ یہ خیال کہ عوام رموز مملکت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ان کو ان معاملات سے بے خبر رکھا جاتا ہے۔ اسپائنوزا عصر جدید کے سب سے پہلے جمہوریت پسند فقہا میں سے ہے لیکن چونکہ اس کا سیاسی رسالہ پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچا اسلئے ہم اسکی تعلیم جمہوریت کی تفصیل سے ناواقف ہیں اپنی اپنی خصوصیت کے لحاظ سے ہابس تو جمہوریت کو خلیفہ کی امرائیت کہتا ہے اور اسپائنوزا شاہی کو سرکاری عہدہ داروں کی امرائیت کا لقب دیتا ہے۔ دراصل ہمیشہ سیاسی امور میں ارباب حل وعقد صرف چند ہی لوگ ہوتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ انتہائی اقتدار کس فرد یا گروہ افراد کو حاصل ہو۔ اسپائنوزا کے نزدیک اس تمام مسئلے کا لب لباب یہ ہے کہ مملکت کی تعمیر جمہور کی قوت متحدہ پر قائم ہے جو بہت سے ارادوں کے ایک واحد ارادہ ہو جانے سے ظہور میں آتی ہے جس طرح فرد کی قوت میں دوسروں کے ساتھ متحد ہونے سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ روحانی اتحاد جو وحدت قوت کی شرط ہے اسی حالت میں قائم ہو سکتا ہے جب کہ مملکت کے مقاصد صاحبان عقل سلیم کے نزدیک مفید ہوں۔ امن کی خاطر انسان بہت کچھ برداشت کر سکتا ہے لیکن اگر غلامی وحشت اور تنہائی کو امن کہیں تو ایسا امن نوع انسان

کی بدترین حالت ہے مملکت کو چاہیئے کہ انسانوں کو نہ حیوان بنا دے اور نہ مشین ان کی ذہنی اور جسمانی فعلیتوں کے لئے میدان عمل مہیا کرے، اور ان کی عقل کے آزادانہ استعمال کی ضامن ہو۔ آزادانہ اتحاد افراد کے سوا مملکت کی اور کوئی بنیاد نہیں اس لئے مملکت کا رکن بن کر ایک فرد اپنے قدرتی حقوق سے دست بردار نہیں ہو جاتا بلکہ ان کے استحکام اور ان کی ترقی کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ اگر مملکت افراد کی حریت بیان کو روک دے تو اس کا اپنا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے اور اس سے بدتر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ملک کے اشرف و اعلیٰ انسان اس کے دشمن ہو جاتے ہیں ؎

جس طرح اسپانوزا آزادیٔ تقریر کی حمایت کرتا ہے اسی طرح وہ مذہب میں بھی کامل حریت کا حامی ہے اس کے دینیاتی وسیاسی رسالہ کا خاص یہی موضوع ہے اس میں وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب کا تعلق نہ مملکت سے ہے اور نہ سائنس سے اور مملکت کو چاہیئے کہ اپنی فطرت اور اپنے مقصد کے مطابق عقلی زندگی کے ارتقا کے لئے افراد کو پوری آزادی دے۔ مملکت کو لوگوں کے خارجی اعمال پر تصرف حاصل ہو سکتا ہے، ان کے نفوس پر اس کا کوئی اختیار نہیں۔ وہ اگر چاہے تو عبادت کی کوئی ظاہری صورت قائم کر سکتی ہے ایسی صورت میں اس کا انتظام مذہبی عہدہ داروں کے نظام سے بہتر ہوگا لیکن اسکے اقتدار کا یہ اس سے بھی بہتر استعمال ہوگا کہ وہ مذہب کو عملاً محبت اور عدل کے استعمال پر منحصر کرے لوگوں کی ذہنیت اس قدر مختلف ہوتی ہے کہ جو چیز ایک شخص کے لئے باعث احترام ہے وہی دوسرے کے لئے مضحکہ خیز ہوتی ہے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ ہر شخص اپنے اعتقاد میں آزاد ہو اور اسے یہ حق حاصل ہو کہ مذہبی باتوں کی جس طرح چاہے تاویل کرے۔ مذہب اور سائنس میں یہی فرق ہے کہ مذہب کا تعلق عملی زندگی سے ہے اس کا مدار صداقت پر نہیں بلکہ پارسائی پر ہے کوئی نبی اعلیٰ عقلی قابلیت کا شخص نہیں تھا ان کا تخیل ان کی عقل سے زیادہ قوی تھا ان کا کام یہ تھا کہ تصاویر اور علامات کے ذریعے سے ایسے تصورات لوگوں کے ذہن نشین کرائے جو ان کو خدا کی اطاعت پر آمادہ کریں جس کی عملی صورت یہ ہو کہ وہ لوگوں سے محبت کا سلوک کریں کثرت سے لوگ ایسے ہی ہوتے ہیں کہ عقلی استدلالات ان کی سمجھ سے بالاتر ہوتے ہیں اس لئے ان کو ہدایت کے لئے تاریخی نمونوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طریقے سے وہ صرف خوف سے

نہیں بلکہ خوشی سے مطیع ہو جاتے ہیں۔ نظری طور پر خدا کے متعلق لوگوں کے خیالات خواہ کچھ ہی ہوں وہ اسے آگ سمجھیں یا روشنی، ہوا سمجھیں یا عقل، جب تک اس کا نمونہ ان کو ہدایت کی طرف رہنمائی کرسکتا ہے تب تک عملی لحاظ سے سب برابر ہے اگرچہ اسپائنوزا کے نزدیک انبیا نے صداقت کو اس کی خالص صورت میں نہیں دیکھا بلکہ تصاویر میں اس کا ادراک کیا ہے لیکن عقل الٰہی صرف مسیح میں براہ راست ظاہر ہوئی ہے جس میں یہ قابلیت تھی کہ وہ ان حقائق کو پہنچ سکا جو نہ ہمارے علم کے اصول اولیہ میں داخل ہیں اور نہ ان سے مستخرج ہو سکتے ہیں اپنے ایک خط میں اسپائنوزا کہتا ہے کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کلیسا کی اس تعلیم کے کیا معنی ہیں کہ خدا نے انسانی فطرت کا جامہ پہن لیا خدا کے لئے انسانی فطرت اختیار کرنا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا دائرے کے لئے مربع ہو جانا۔ لیکن وہ اس کا قائل تھا کہ خدا کی عقل سرمدی جو تمام اشیا میں اور خصوصاً نفس انسانی میں ظاہر ہوتی ہے، مسیح میں اس نے اپنے آپ کو خاص طور پر ظاہر کیا اسپائنوزا کا خیال تھا کہ کتب مقدسہ کی مورخانہ تنقید ہونی چاہئے۔ جس طرح فطرت کی توجیہ فطرت ہی سے ہوتی ہے اسی طرح انجیل کی توجیہ بھی انجیل ہی سے ہونی چاہئے۔ جب تک ہمیں پہلے یہ اچھی طرح معلوم نہ ہو کہ انجیل کی تعلیم حقیقت میں کیا ہے تب تک ہم اس کے صحیح یا غلط ہونے پر کیسے فتویٰ لگا سکتے ہیں جس طرح اسپائنوزا نیچرل سائنس اور اخلاقیات کی آزادانہ تحقیقات کا حامی ہے اسی طرح وہ مورخانہ طریق تحقیق کو بھی آزاد رکھنا چاہتا ہے۔ اس کا تاریخی احساس اس تقاضے سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی کتاب کی تشریح میں اس کے مصنف کے تمام معلومہ حالات کو مدنظر رکھنا چاہئے اور مصنف کی تصنیف کے ماخذ کی تلاش بھی لازمی ہے۔ اس امر میں اسپائنوزا خود اپنی تحقیق سے اس نتیجے پر پہنچا کہ موسیٰ کی پانچ کتابیں جلاوطنی کے زمانے کی لکھی ہوئی ہیں۔ عصر جدید کی تنقید شاید اس حد تک تو نہیں پہنچی لیکن اسپائنوزا اس تنقید کا پیشرو ضرور ہے۔

اسپائنوزا کی تعلیمات میں سے اس کا فلسفۂ مذہب سب سے پہلے بار آور ہوا۔ لیسنگ (Lessing) اور گوئٹے (Goeth) اور ان کے تابعین سے پہلے اٹھارھویں صدی کے آخر کے تخیلی حکما اسپائنوزا کے ہم خیال ہو گئے تھے اس کے خیالات تیدریلینڈر

میں بڑی دور تک پھیل گئے اور نہ صرف افراد اپنی باطنی زندگی میں اس کے تصورات سے فکر و تاثر کے لئے غذا حاصل کرتے تھے بلکہ ایسے مذہبی فرقے بھی قائم ہو گئے جو تصوف اور عقلیت سے مرکب تھے جن کا عیسائیت کا تصور کسی قدر رنسبرگیوں کے ساتھ بالواسطہ اسی تنہا فلسفی سے اخذ کردہ تھا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر تک ہالینڈ میں کی مذہبیت اسپائنوزا کے خیالات کو کفر و الحاد قرار دیتی رہی۔ تصوف کی صورت میں اسپائنوزا کے مذہبی خیالات یعقوب بوہمے کی تصانیف کے اثر کے ساتھ متحد ہو گئے جس کا سترھویں صدی کے آخر سے ندرلینڈز میں بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جاتا تھا یہ عجیب بات ہے کہ اسپائنوزا کے فکر کے تین عناصر جن کے اندر اسپائنوزا کی خصوصیت تفکر نے وحدت پیدا کر دی تھی، بعد میں ان کو یکے بعد دیگرے بڑے سرگرم حامی مل گئے۔ مذہبی عنصر کو ندرلینڈز میں فروغ حاصل ہوا، اس کی تصوریت کی حمایت اٹھارھویں صدی کے آخر میں المانی نشأۃ جدیدہ نے کی اور عصر جدید کے حکماء اور سائنس داں اس کی موجودیت کے علم بردار ہو گئے۔ ایسے مفکرین بھی جو باقاعدہ طور پر کھلے الفاظ میں اس کو کبھی تسلیم نہ کرتے تھے، ان پر بھی اس کا زبردست اور گہرا اثر تھا۔ یہ بات خاص طور پر اس شخص کے متعلق صحیح ہے جو بقول خود اور دوسروں کے قول کے مطابق بھی اکثر اسپائنوزا سے بعد المشرقین پر سمجھا جاتا ہے یعنی لائبنٹز (Leibnitz) کو۔

باب ششم

گوٹفریڈ ولہلم لائبنٹز Gothfried Wilhelm Leibnitz

سوانح حیات اور خصوصیات

ڈیکارٹ ہابس اور اسپائنوزا کے قائم کردہ نظامات میں ان کے اختلافات کے باوجود یہ بات مشترک ہے کہ ان میں ہستی کے مادی پہلو کی خالص میکانکی ربط سے توجیہ کی گئی ہے ان نظامات میں ان اصولوں کے منطقی نتائج اخذ کئے گئے ہیں جن کا قیام یقینی علوم کی آفرینش سے ممکن ہو گیا تھا۔ ان میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی تھی کہ اگر ان اصولوں کو تمام مادی مظاہر کے متعلق علی الاطلاق صحیح سمجھا جائے تو ہستی کا کیا انداز ہمارے سامنے آتا ہے، قطع نظر اس کے کہ مادی مظاہر کے علاوہ اور قسم کے مظاہر کا بھی وجود ہے یا نہیں۔ قدیم خیالات کے اکثر لوگوں کو یہ نئے اصول اور نظامات بے اصولی اور بے دینی کا نچوڑ معلوم ہوتے تھے۔ سترھویں صدی کے آخر میں کئی صورتوں میں ان کے خلاف ردعمل واقع ہوا۔ فلسفے کے نقطۂ نظر سے وہ ردعمل نہایت مفید ہے جو حقیقی سائنٹفک تحقیقات کو قبول کرے کوئی ایسا راستہ تلاش کرے جس پر چل کر اس مخصوص فطرت سے نکل کر اور آگے بڑھ سکیں اور اسے اس قدیم اور متوسطی تصور کے موافق کر سکیں جس سے لوگ متنفر اور روگرداں ہو گئے تھے۔ لیکن یہ موافقت سطحی موافقت نہیں ہونی چاہیئے کہ خواہ مخواہ متخاصم نظریات میں رفع دا دبیدا کرنے کی کوشش کی جائے

اور متخالف عناصر کا پیوند ایک دوسرے میں لگایا جائے۔ موافقت اصلی اور باطنی ہونی چاہیئے جو فطرت کے میکانکی تصور کے مفروضات کا امتحان کر لینے کے بعد پیدا ہو۔ مذکورۂ صدر رئیس مفکرین کے خلاف لائبنٹز کا فلسفہ اسی قسم کا ردعمل ہے۔ اتنا کامل اور گہرا ردعمل شاید کبھی واقع نہیں ہوا اگرچہ لائبنٹز نے جان بوجھ کر یا غیر شعوری طور پر اپنی اصطلاحوں کو اس قدر قدیم خیالات کے مطابق رکھا جو اس کے نقطۂ نظر کے مطابق جائز نہیں تھے خیالات اور ان کے حامیوں کا مداح ہونے کے باوجود لائبنٹز شروع ہی سے ان پر اس لئے معترض تھا کہ ان سے فطرت کا جمالی اور مذہبی نقطۂ نظر خطرے میں آجاتا ہے۔ جدید نظریۂ کائنات میں مقاصد کے تصور کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی کیونکہ اس نے کائنات کو محض ایک مشین بنا دیا تھا۔ لائبنٹز کی زندگی کا خاص کام یہ تھا کہ علمی دنیا کے مختلف علاقوں سے حاصل کردہ تصورات میں موافقت پیدا کی جائے۔ اس مقصد کے حصول کی کوشش میں اس نے اس قدر کثیر اور بیش بہا تصورات نقاطِ نظر انکشافات اور اشارات پیدا کئے، جو تاریخ فکر میں شاید عدیم المثال ہیں۔ شاید ہی کوئی علم ہو جس کو اس نے ہاتھ نہ لگایا ہو یا اس میں نئی بات پیدا نہ کی ہو، یا تازہ تحقیقات کا محرک نہ ہوا ہو اگرچہ اس کی تحقیقات کا مواد اور اس کے موضوعات بہت مختلف رہے لیکن اس کے تمام افکار میں ایک انداز مشترک اور باطنی موافقت پائی جاتی ہے ؟

گوٹفریڈ وِلہلم لائبنٹز ۲۱ جون ۱۶۴۶ء کو لائپزگ میں پیدا ہوا اس کا باپ جو مقنن اور فلسفۂ اخلاق کا پروفیسر تھا بہت جلد ہی انتقال کر گیا لائبنٹز نے اپنا وقت زیادہ تر مرحوم باپ کے کتب خانے میں صرف کرنا شروع کیا جہاں پر جو کچھ اس سے ممکن ہو سکا اس نے پڑھا پہلے پہل زیادہ تر داستانیں اور تاریخ پڑھتا رہا اس کے بعد بدریج تصانیف کا مطالعہ کیا۔ غیر زبانوں کی مشکلات اور مضامین کی دقتوں کے باوجود جو کچھ اس کے سامنے آیا اس نے اپنی ہمت سے سمجھنے کی کوشش کی۔ اپنے سوانح میں وہ کہتا ہے کہ پہلے اس کے دوستوں کا یہ خیال تھا کہ یہ شخص شاعر ہو جائیگا اس کے بعد انہیں خیال ہوا کہ یہ مدرسی بنیگا انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ میرا دل کسی ایک واحد شئے پر قناعت نہیں کر سکتا فطرت کے میکانکی اور غایتی تصورات کی پیکار اس کے دل میں بہت جلد ہی شروع ہو گئی تھی اس نے بیان کیا کہ کس طرح وہ کم عمری ہی میں لائپزگ

کے قریب ایک جنگل میں ٹہل رہا تھا اور اپنی طبیعت کے ساتھ یہ فیصلہ کر رہا تھا کہ آیا سے مدرسیتی فلسفے پر قائم رہنا چاہیئے یا نئے نظریات کو قبول کرنا چاہیئے۔ اس کی یہ خواہش کہ اپنی فطرت کے تمام پہلوؤں کی تربیت کرے اور یقینی علوم سے واقفیت پیدا کرے، اس کو لائپزگ سے باہر لے گئی۔ ایک ناگہانی مصیبت کے نازل ہونے کی وجہ سے وہ اپنے شہر میں ڈاکٹر کی ڈگری حاصل نہ کر سکا۔ آلٹ ڈورف (Altdorf) میں اس نے قانون میں ڈاکٹری کی سند حاصل کی اس کے بعد وہ مائنتز (Mainz) چلا گیا جہاں کم عمری کے باوجود اسے الکٹر کی خدمت میں ایک عہدہ مل گیا۔ وہ کئی سال تک علمِ قانون کی اصلاح اور قوانین کی تدوین کی تجاویز میں لگا رہا اور ساتھ ہی ساتھ فلسفہ اور سائنس کا مطالعہ کرتا رہا اس نے فلسفۂ قانون کو مدرسیت کی جاہلیتوں سے نجات دلانے کی کوشش کی اور رفتہ رفتہ مدرسیتی فلسفۂ فطرت پر جدید طبیعیات کی بین فتح کا قائل ہوتا گیا۔ اس نے بعد میں اس کا خود اقبال کیا ہے کہ کچھ عرصہ تک اسپائنوزا کے پیرووں کے گروہ کی طرف اس نے بڑا زبردست میلان محسوس کیا۔ لیکن اس کی طبیعت میں فکر غالب یہی تھا کہ کسی طرح اس نظریہ کو ثابت کیا جائے کہ میکانکی طبیعیات کو برقرار رکھ کر بھی فطرت کی مقصدیت کا اعتقاد صحیح ہو سکتا ہے۔ وہ قدیم خیالات کے لوگوں کے خلاف جن میں اس کا استاد یعقوب ٹومیسوس اور ہرمن کون رنگ بھی داخل ہیں بڑی سرگرمی سے جدید سائنٹفک تصورات کی حمایت کرتا رہا۔ لیکن اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ فطرت کا میکانکی تصور الٰہی انتظام کے تصور کو رد کرنے کی بجائے اس کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے اپنے ایک چھوٹے سے رسالے میں (Confessio Nanturae contia Atheistas) سنہ ۱۶۶۸ء اور ۱۶۷۱ء کے دوران میں اس نے یعقوب ٹومیسوس کو جو خطوط لکھے ہیں ان میں یہ دو طرفہ کوشش کہ میکانیت اور مقصدیت دونوں کو صحیح ثابت کیا جائے بہت نمایاں ہے لائبنٹز ابھی تک ثنویتی یعنی دو مختلف اصولوں کا قائل معلوم ہوتا ہے اور ابھی تک اسے یہ احساس ہے کہ جن دو اصولوں کو وہ متحد کرنا چاہتا ہے ان کے درمیان ایک خلیج حائل ہے اس نے خود اپنے متعلق لکھا ہے کہ گلیلیو اور ڈیکارٹ کے مطالعہ سے اسے ایسا محسوس ہوا کہ گویا وہ نئی دنیا میں آ گیا ہے لیکن اس کو اس کی سخت ضرورت محسوس ہوئی کہ اس نئی دنیا کو قدیم دنیا کے ساتھ متحد کیا جائے

حکومت کی خدمت کے سلسلہ میں وہ پیرس گیا جہاں اُسے بہت سی نئی چیزوں کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اُس نے کچھ وقت تو یہاں عملی کاروبار میں صرف کیا اور لوئی چہاردہم کے سامنے فتح مصر کی ایک عجیب و غریب تجویز پیش کی تاکہ وہ جرمنی کو فتح کرنے کے خیال سے باز آجائے۔ ان عملی امور کے علاوہ وہ ہوائے گن (Huyghen) کے زیر ہدایت وہ ریاضیات میں منہمک ہوگیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے (Differential Caloubus) ایجاد کیا اس کے ساتھ ساتھ ڈیکارٹ کا فلسفہ بھی وہ بڑی سرگرمی سے پڑھتا رہا سنہ ۱۶۷۰ء میں اُس کا جو نقطۂ نظر تھا اس سے وہ ہابس کی تصانیف سے متاثر معلوم ہوتا ہے ۱۶۷۱ء میں اُس نے نیچرل فلاسفی پر ایک رسالہ لکھا جس میں ہابس اور گیسنڈی کی طرح تسلسل حرکت کا دعوے پیش کیا کہ چھوٹے سے چھوٹے اجزاء میں ہمہ حالت میں حرکت کے میلانات پائے جاتے ہیں۔ یہ تصور اس انکشاف کے ساتھ وابستہ ہے جو اُسے سال مابعد میں کیا کہ ریاضیات میں لامتناہی چھوٹی مقداروں کی کیا اہمیت ہے۔ اب سے وہ ڈیکارٹ کے استقلال حرکت کے نظریہ کا مخالف ہوگیا اور اس کی جگہ استقلال قوت کا نظریہ پیش کیا۔ نفس اور مادہ میں اُس نے یہ فرق بتایا کہ ایک میلان جو حرکت میں تبدیل نہیں ہوتا مادہ میں وہ صرف ایک لمحہ رہ سکتا ہے لیکن روح کی زندگی میں فکر اور حافظہ کی وجہ سے اس کی ہستی اُس لمحہ سے ماورا بھی باقی رہ سکتی ہے۔ اس خیال کو اس نے نہایت بامعنی طور پر اس قضیہ میں بیان کیا ہے کہ جسم ایک لمحی نفس ہے، یا ایک بے حافظہ نفس۔ سنہ ۱۶۷۱ء میں اپنے ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ جس طرح اجسام کی فعلیت حرکت پر مشتمل ہے اسی طرح ارواح کی فعلیت سعی پر مشتمل ہے۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ روح کی حرکت ایک ہی نقطہ پر ہوتی ہے کیونکہ روح کا وجود گویا ایک نقطہ پر ہے لیکن جسم جگہ گھیرتا ہے۔ ان بیانات میں ہمیں لائبنز کا دوسرا فلسفہ ملتا ہے۔ وہ ثنویت سے پیچھا چھڑانا چاہتا ہے اور اسی لئے تسلسل کا نظریہ قائم کرتا ہے کہ مادہ کے لامتناہی چھوٹے اجزاء میں بھی ذہنی کوشش پائی جاتی ہے لیکن ابھی تک مادی اور نفسی پہلوؤں کا تعلق اس کے ذہن میں واضح نہیں ہے۔ سعی یا طلب کا تصور ممکن ہے کہ ان دونوں کے مابین ایک نقطۂ اتحاد ثابت ہو لیکن لائبنز یہاں پر اس مبہم اشارہ سے آگے نہیں بڑھا۔ صرف اس امر کا اس کو

یقین ہے کہ اس مسئلہ کا حل اسی طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ مظاہر کے عناصر اور اُن کے اساسی مفروضات کا پتہ چلایا جائے۔

جس طرح لائبنٹز مختلف علوم میں منہمک رہا اسی طرح وہ مختلف ذہنیتوں کے سربرآوردہ لوگوں سے تعارف حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ پیرس میں اُس نے ہوائےگنز کی صحبت حاصل کی اس سے پہلے وہ ہابس کو خط لکھتا تھا لیکن ان کے درمیان کسی مزید مراسلت کا پتہ نہیں چلتا۔ قیام پیرس کے دوران میں اس کی توجہ اسپائنوزا کی طرف منعطف ہوئی جس کا دینیاتی اور سیاسی رسالہ کچھ سال پہلے شائع ہو چکا تھا اور جس کی اخلاقیات سے حال ہی میں ایک محدود گروہ واقف ہوا تھا۔ شیرن ہاؤزن جو ایک ریاضی داں اور فلسفی تھا جو اسی دائرہ کا ایک آدمی تھا اور جو اسپائنوزا سے خط وکتابت کرنے والے لوگوں میں سے نہایت صاحب بصیرت شخص تھا پیرس میں لائبنٹز سے واقف ہوا اور اُس کو اسپائنوزا کے خیالات سے آشنا کیا۔ شیرن ہاؤزن نے ایک مشترک دوست کے ذریعہ سے اسپائنوزا کو اطلاع دی کہ پیرس میں میں نے ایک نوجوان سے ملاقات کی ہے جو مختلف علوم کا ماہر ہے اور عام دینیاتی تعصبات سے آزاد ہے اس کا نام لائبنٹز ہے اور میں نے اس سے دوستی پیدا کرلی ہے کیونکہ وہ بھی میری طرح ارتقائے نفس میں کوشاں ہے اسے زندگی کا اہم ترین کام سمجھتا ہے شیرن ہاؤزن نے اپنے اس نئے دوست کو اس قابل سمجھا کہ اسے اسپائنوزا کی اخلاقیات سے واقف کیا جائے اور اس سے یہ اجازت چاہی کہ یہ کتاب لائبنٹز کو دکھا دی جائے اور ساتھ ہی اس کو یہ یاد دلایا کہ لائبنٹز نے دینیاتی وسیاسیاتی رسالے کے متعلق اس کو خط بھی لکھا تھا اسپائنوزا نے جواب میں لکھا اور خطوط کے ذریعے سے میں اس لائبنٹز سے واقف ہوں لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ شخص جو فرانکفرٹ میں مشیر حکومت تھا فرانس کو کس طرح چلا گیا جہاں تک میں اس کے خطوط سے اندازہ کر سکا ہوں وہ ایک وسیع النفس شخص اور ہر علم کا ماہر معلوم ہوتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ابھی اس کو میری تصانیف سے واقف کرنا دوراندیشی سے بعید ہے۔ میں پہلے یہ جاننا چاہتا ہوں کہ وہ فرانس میں کیا کر رہا ہے اور میں اس کا انتظار کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارا دوست شیرن ہوزن ایک طویل ارتباط اور اس کی

سیرت سے اچھی طرح آشنا ہونے کے بعد اس کے متعلق کیا رائے رکھتا ہے" اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسپائنوزا کو ابھی لائبنٹز پر اعتماد نہیں تھا جس کا اثر پذیر اور ہر فن مولا ہونا اس کی ذہنی سیرت کے لئے خالی از نقص نہیں تھا اس کی ذہنی زندگی اسپائنوزا کی خلوت گزینی اور متمرکز ذہنی زندگی کے بالکل برعکس تھی اسپائنوزا کا سوءِ اعتماد آخر صحیح ثابت ہوا کیونکہ اگرچہ اپنے نتائج اخذ کار ہیں، اور جب کبھی وہ خالص منطقیانہ استدلال کرتا ہے اس حالت میں، لائبنٹز اسپائنوزا کے قریب ہوتا ہے لیکن اپنی بعد کی تصانیف میں وہ ہر موقع پر اس کی مخالفت کرتا ہے اور ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کی توقع ہمیں ایسے شخص سے نہیں ہو سکتی جس کے متعلق یہ کہا گیا ہو کہ وہ عام دینیاتی تعصبات سے بالاتر ہے۔ لیکن اس زمانے میں اسے اسپائنوزا سے تعلق پیدا کرنے کی بہت زیادہ خواہش تھی لائبنٹز پیرس میں چار سال تک رہا جہاں اس نے بہت سا وقت انتوئن ارنولڈ (Antoine Arnauld) کی صحبت میں گذارا جو ایک بڑا ژینسنی دینیاتی اور ڈیکارٹ کا سرگرم پیرو تھا اس سے لائبنٹز کی اس قابلیت کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ ہر قسم کی ذہنیتوں کی داد دے سکتا اور اپنی تعلیم میں ان سے فائدہ اٹھا سکتا تھا۔ اس کے بعد وہ انگلستان سے ہوتا ہوا ہالینڈ چلا گیا جہاں وہ دو ماہ تک رہا اور اس دوران میں وہ بارہا اسپائنوزا کے ہاں آتا جاتا اور فلسفیانہ مباحث پر اس سے تبادلۂ خیالات کرتا رہا۔ ان دو مفکرین عظیم کے شخصی تعلقات حال ہی میں کچھ نو یافتہ تحریرات سے منکشف ہوئے ہیں۔ یہ تعلقات اس قدر گہرے ہوئے تھے کہ اسپائنوزا کو تامل تھا وہ رفع ہو گیا اور اسے آخر کار لائبنٹز کو اپنی اخلاقیات دکھا دی۔ لائبنٹز نے صرف ایک جگہ اپنی کتاب (Theodiece) تائید انتظام الٰہی میں اسپائنوزا سے ملاقات کا ذکر کیا ہے اور کچھ اس طرح ظاہر کیا ہے کہ گفتگو روزمرہ زندگی کے معاملات پر ہوئی۔ اسپائنوزا سے گہرے تعلق کا اظہار لائبنٹز کے لئے کچھ مفید نہیں ہو سکتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسپائنوزا کی وفات کے بعد اس کے دوستوں نے اس کی تصانیف میں جو خطوط شائع کیے ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جنہیں مختصر کر کے چھاپا ہے اور خط لکھنے والوں کے نام اکثر حذف کر دیے گئے ہیں۔

لائبنٹز کو جو اسپائنوزا کی تصانیف کے شائع ہونے کا بڑے ذوق شوق

سے منتظر تھا یہہ دیکھ کر بہت پریشانی ہوئی کہ خود اس کا بھی ایک خط اس کے نام کے ساتھ ان میں چھپ گیا ہے۔ اس خط کے بے ضرر ہونے کے باوجود اس کو بہت اضطراب ہوا ابھی حال ہی کے زمانہ میں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ لائبنٹز نے اسپائنوزا کو بہت سے خطوط لکھے۔ اسپائنوزا کے سلسلۂ افکار نے لائبنٹز پر بڑا اثر کیا خصوصاً اس سمت میں کہ لائبنٹز کو اس کے ثنویتی نظریہ سے باہر نکال لیا۔ جب لائبنٹز ڈیکارٹ کے پیروؤں سے یہ کہتا ہے کہ نفس اور مادہ کا اختلاف اس امکان کو مانع نہیں ہوتا کہ ان دونوں کو ایک ہی واحد ہستی کے صفات تصور کیا جائے۔ تو اس میں صاف طور پر اسپائنوزا کے تصورات جھلکتے نظر آتے ہیں۔ ہمارے پاس لائبنٹز کے ہاتھ کے لکھے ہوئے خلاصہ اور یادداشتیں ہیں جو اس نے پہلی مرتبہ اسپائنوزا کی اخلاقیات کو پڑھ کر لکھیں۔ اس نے تین مقامات پر اعتراض کیا ہے۔ اور یہ تینوں باتیں اس کے فکر کی خصوصیت سے تعلق رکھتی ہیں پہلا اعتراض اس نے اسپائنوزا کے اس دعوی پر کیا ہے کہ جوہر صرف ایک ہو سکتا ہے دوسرا اعتراض اس پر کیا ہے کہ اسپائنوزا نے جوہر فطرت میں سے تعقل اور ارادہ کو خارج کر دیا ہے اور تیسرا وہ مشہور اعتراض ہے جو اس نے علل غائیہ کے خلاف کیا۔ لائبنٹز جس طرح ڈیکارٹ اور ہابس کا پیرو نہیں تھا اسی طرح وہ اسپائنوزا کے تابع نہیں تھا۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنے پیشروؤں کا ایک زبردست اثر اس پر ضرور تھا۔ اسپائنوزا کے تعلق سے جو بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ لائبنٹز نے عینیت کے مفروضہ کو تسلیم کر لیا اور اسے اور ترقی دی۔ یہہ ایک نہایت درجہ غلط فہمی ہو گی کہ چونکہ لائبنٹز کثرت جواہر کا قائل تھا اس لئے اسے مفروضہ عینیت میں بھی شک تھا۔ برخلاف اس کے اس کا مقصد یہ تھا کہ ان دونوں نظریات کو متحد کیا جائے۔ یہہ ایک الگ بات ہے کہ وہ کہاں تک اس میں پائے جاتے ہیں۔

سنہ ۱۶۷۶ء کے آخر میں لائبنٹز ہنوور کے ڈیوک کا مشیر اور کتب خانہ دار ہو گیا۔ وہ بہت سے انتظامی تاریخی اور سیاسی کاموں میں منہمک رہا۔ اور

اسکی یہہ خواہش کہ زندگی کے تمام پہلوؤں میں ترقی کیجائے اس کو بیحد مراسلت میں مبتلا رکھتی تھی۔ ایک ہزار مختلف اشخاص سے اس کی خط و کتابت ہنوور کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔ جس طرح اس کے فلسفہ کے اندر خاص خیال یہہ تھا کہ باوجود کثرت افراد کے جن میں سے ہر ایک اپنی مخصوص حیثیت رکھتا ہے ہستی مسلسل ہے جس کے اندر افراد کا باہمی تعامل ہے اسی طرح اس کی مختلف الانواع کوششوں میں ایک باطنی ربط اور تسلسل پایا جاتا ہے وہ ان چھوٹے چھوٹے اضافات اور اختلافات کے لئے ایک خاص نگاہ رکھتا تھا انفرادًا بے حقیقت ہونے کے باوجود بھی جن کا مجموعہ ایک حقیقت ثابت ہو سکتا ہے اس کی ریاضیات طبیعیات اور اس کا فلسفہ سب میں اس کی یہ خصوصیت پائی جاتی ہے لیکن وہ اشیاء عالم کے باطنی ربط اور ان کے تسلسل پر بھی بہت زور دیتا ہے۔ تاریخ کا مطالعہ اسے اس لئے دلچسپ معلوم ہوتا تھا کہ اس سے حال اور ماضی کے تعلق پر روشنی پڑتی ہے اسی قسم کی دلچسپی کی وجہ سے اس نے ایک جیسوٹ مبلغ سے چین کے متعلق معلومات حاصل کیئے۔ سائنس اور کلیسا دونوں کے نقطۂ نظر کی داد دینے کی قابلیت کے ساتھ ساتھ زندگی کے عملی پہلو سے بھی وہ بے بہرہ نہیں تھا اس نے ڈیوک کے علاقے میں کان کنی کو ترقی دی بہت سے دار العلوم قائم کیئے اور یہ تجویز کی کہ دیروں کو سائنس کے مدارس میں تبدیل کر دیا جائے اور پہلے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کلیساؤں کے اتحاد کیلئے بوسوئے (Bossuet) سے نامہ و پیام کرتا رہا اور اس کے بعد لوتھری اور اصلاحی کلیساؤں کو متحد کرنے کے لئے پروٹسٹنٹ علما کو آمادہ کرنے میں کوشاں رہا۔ اس نے پطرس اعظم کے سامنے جس کا وہ بڑا مداح تھا اور جس کے ساتھ وہ کئی دفعہ گفتگو بھی کر چکا تھا اصلاح کی تجاویز پیش کیں اور علم اللسان اور طبیعیات کی ترقی کے لئے ایک نظام العمل تجویز کیا۔ لسانیات میں اس کو ایسی بصیرت حاصل تھی اور مطالعۂ لسان میں تجربہ کی اہمیت پر اس نے اس قدر زور دیا کہ میکس ملر اس کی نسبت کہتا ہے کہ اگر اس کے زمانے کے علما اس کی بات کو سمجھ سکتے

اور اس کی تائید کرتے تو علم اللسان بطور ایک استقرائی علم کے ایک صدی پیشتر قائم ہو جاتا۔ طب میں بھی اس کے خیالات بہت پر معنی تھے اس لئے کوئی حیرت کی بات نہیں کہ وہ اپنے ایک خط میں کہتا ہے "میں تمھیں نہیں بتا سکتا کہ میں کس قدر پریشان ہوں میں سجلات کی تحقیقات کرتا ہوں پرانے کاغذات نکالتا ہوں اور غیر مطبوعہ دستاویزیں اکٹھی کرتا ہوں۔ بڑی تعداد میں مجھے خطوط آتے ہیں اور میں بھی بے انتہا خط لکھتا ہوں۔ ریاضیات اور فلسفے میں مجھے اس قدر نئی باتیں سوجھتی ہیں اور ادبیات سے متعلق ایسے نکات ذہن میں آتے ہیں جن کو میں کھونا نہیں چاہتا کہ میں پریشان ہو جاتا ہوں کہ پہلے کیا کروں۔" لائبنٹز کبھی اپنے آپ کو اس طرح کسی ایک تصنیف پر متمرکز نہ کر سکا کہ وہ اس کی شخصیت اور انداز فکر کی کامل مثال ہو سکے وہ سپائنوزا کی طرح ایک کتابی شخص نہیں تھا اس نے اپنے بہت سے خیالات بہت سے خطوط اور چھوٹے چھوٹے رسالوں میں لکھے ہیں جو ابھی سب کے سب طبع بھی نہیں ہوئے فلسفے پر اس کی مطبوعہ تصانیف میں سے سب سے اہم وہ ہیں جو گرہارٹ (Gerhardt) کی ایڈیشن میں سات جلدوں میں شائع ہوئی ہیں لیکن بہت کچھ ابھی ہانوور کے کتب خانہ میں باقی پڑا ہے اس شخص میں حیرت انگیز قوت عمل اور جنبش خیال پائی جاتی ہے اور جس طرح اس کے نظام فلسفہ میں ہستی افراد ارواح میں لامحدود طریقوں سے منعکس ہوتی ہے اسی طرح وہ خود اپنے نظام کو ان مختلف زوایائے نگاہ سے دیکھنا چاہتا تھا جن سے اسے واسطہ پڑتا تھا۔ ژینسنسٹ (Jansenist) ارنولڈ سے خط و کتابت کر کے اس نے خود اپنے نظام فلسفہ میں وضاحت پیدا کی۔ اس کو قطعاً اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا کہ وہ اپنے ژینسنی دوستوں میں مقبول کرانے کے لئے اپنے فلسفہ کو مدرسیتی انداز میں ڈھال دے لیکن ہانوور کی بیگم اور ملکہ پرشیا کے سامنے پیش کرتے ہوئے اس نے اسی فلسفہ کو عام فہم زبان میں پیش کر دیا اور اسی طرح اپنی تعلیم کا ایک مختصر سا خاکہ پرنس یوجین کے لئے تیار کیا جو بعد میں (Monadology) کہلایا لیکن ابھی ہم لائبنٹز کے فلسفیانہ خیالات کے اس نقطۂ ارتقا تک نہیں پہنچے جہاں وہ اپنے متعلق یہ کہہ سکے کہ اس لئے جوہر اشیا کے اظہار کا ایک نیا انداز

پیدا کیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ میکانکی طبیعیات کی حمایت پر کمر بستہ ہو گیا تھا اگرچہ وہ اسے مقصدیت کے موافق ثابت کرنا چاہتا تھا۔ پہلے پہل تو اس کی اس کوشش میں ثنویت پائی جاتی تھی لیکن بعد میں ہابس اور اسپائنوزا کی پیروی میں اس کا انداز زیادہ احدیتی ہو گیا اس کا خیال یہ تھا کہ عصر جدید کے لوگوں نے اصلاح کو ضرورت سے زیادہ دور تک پہنچا دیا ہے کیوں کہ انھوں نے زندگی کے ہر پہلو کو مشین بنا دیا ہے لیکن ساتھ ہی اس کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ ذہنی مظاہر سے وابستہ مادی مظاہر کی میکانکی توجیہ کی تردید کرنے میں لوگوں نے اپنے آپ کو صرف تضحیک بنایا ہے۔

۱۶۷۹ میں لائبنٹز اپنے ایک خط میں لکھتا ہے "آخر کار میرے بہت سے خیالات پختہ ہو گئے ہیں اور یہ بیس برس کے غور و فکر کا نتیجہ ہے کیوں کہ میں نے بہت کم عمری ہی میں سوچنا شروع کر دیا تھا۔ مجھے جیسے جیسے نیا علم حاصل ہوتا گیا میں بار بار اپنے خیالات کو بدلتا رہا۔ اور کوئی بیس برس کا عرصہ ہوا ہے کہ مجھ کو اطمینان حاصل ہوا"۔ ان الفاظ میں ۱۶۸۵ء کی طرف اشارہ ہے۔ اس سال میں لائبنٹز نے ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا (Petit Disque De metathysique) مابعد الطبیعیات پر ایک مختصر رسالہ جو اس نے ۱۶۸۶ء کے شروع میں آرنلڈ کو بھیجا اس رسالہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہستی افراد جواہر پر مشتمل ہے۔ ان میں سے ہر ایک فرد میں کائنات الٰہی فکر کے لامحدود پہلوؤں میں سے ایک پہلو سے منعکس ہوتی ہے۔ ہر فرد خدا کا ایک تصور ہے جو خدا سے مسلسل اشراق سے ظہور میں آیا ہے صفات حسیہ کی طرح امتداد اور حرکت بھی مظاہر ہی ہیں جس چیز کو بقا اور استقلال حاصل ہے وہ حرکت نہیں بلکہ قوت ہے اور قوت وہی چیز ہے جو جوہر ہے۔ اس رسالے سے پہلے ۱۶۸۰ء میں اس نے ایک رسالہ لکھا تھا جس میں اس نے یہ بتایا تھا کہ حرکت جس میں جدید نظامات فلسفہ نے ہر چیز کو تحویل کر دیا ہے خود اس کی ماہیت کی بھی اچھی طرح توجیہ نہیں ہوتی اور اس میں یہ بھی کہا گیا تھا کہ جوہر اور عمل مرادف ہیں اور ہر قسم کی قوت اور ہر قسم کی کوشش عمل ہے۔ یہ قضیہ کہ جوہر عامل ہوتا ہے اور ہر چیز جو عامل ہے

وہ جوہر ہے، غالباً لائبنٹز کے تمام فلسفے میں اہم ترین قضیہ ہے۔ اس نے اس تصوف اور خرافیت کا خاتمہ کر دیا جس کے نزدیک جوہر اشیا ہستی ساکن یا وجود غیر متغیر ہے اس کے ذریعے سے لائبنٹز مقصدیت اور میکانیت کو متحد کر سکا کہ وہ قوتیں جو موجودات اور مظاہر کی اصلی فطرت ہیں اور جو تمام تغیرات میں قائم رہتی ہیں وہ خدا ہی کی ذات سے نافذ ہوتی اور اعلےٰ مقاصد کے حصول میں کوشاں ہوتی ہیں فطرت کے باقاعدہ ربط و تسلسل میں مداخلت کئے بغیر، بلکہ خود اس کی مدد سے الٰہی مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ ۱۶۸۵ء کے مقابلے میں ۱۶۸۶ء کے رسالہ کی نسبت یہ ایک خاص اضافہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مونادات کی انفرادی حیثیت پر زور دیا گیا ہے اور انھیں انسانوں اور جانوروں کی ارواح کے مماثل تصور کیا گیا ہے ہر انفرادی ہستی ایک عالم اصغر ہے جس کا ارتقا اپنی قوت سے اپنے قوانین کے مطابق ہوتا ہے اور جو الٰہی قوت کا ایک مخصوص اشتراک ہے۔ یہ انفرادی ارتقا تمام دیگر افراد کے ارتقا کے موافق واقع ہوتا ہے کیونکہ سب کا ماخذ مشترک ہے۔ لائبنٹز کا نظام بس یہیں پر مکمل ہو جاتا ہے یہ فلسفہ پہلے پہل مجلہ علما (Journal des Savants) میں ۱۶۹۵ء میں ایک رسالہ کی صورت میں (Systeire nouveau de la nature et de la communication des substances) شائع ہوا لیکن غالباً ۱۶۹۶ء سے پہلے اس نے موناد کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اس نے یہ اصطلاح برونو سے لی کیونکہ تاریخ سے اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ برونو نے براہ راست لائبنٹز پر کوئی اثر کیا ہو اگرچہ ان کے بہت سے تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے اغلب یہ ہے جیسا کہ حال ہی میں کسی نے کہا ہے کہ اس نے فون ہلمونٹ (Van Helmont) اصغر سے یہ اصطلاح لی ہو جو صوفی اور کیمیا دان تھا اور اسی اصطلاح کے استعمال سے کچھ ہی عرصہ پیشتر لائبنٹز نے اس سے راہ و ربط پیدا کیا تھا گو لائبنٹز جوہر کی تعریف پر قائم رہا کہ جوہر وہ ہے جو مسلسل عمل کرے اپنے نظام کی تکمیل کے بعد بھی وہ اپنے تصورات کو نہایت وضاحت کے ساتھ مرتب کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ اس کی وسعت مراسلت و ملاقات اس کے لئے

بہت سے مواقع مہیا کرتی تھی ۱۷۱۴ء میں وائنا کے دوران قیام میں اس نے پرنس یوجین کے لئے اپنے نظریۂ موناداٹ کا ایک خلاصہ لکھا جو اس کی وفات کے بعد مونادیات (Monadology) کے نام سے شائع ہوا۔ اپنے زمانہ کے میلانات سے بھی وہ غافل نہیں تھا۔ دوسرے آور دہ مفکرین سے اس کی بحث جاری رہی جسے وہ نہایت ادب و اخلاق سے نباہتا رہا۔ اپنی کتاب مضامین جدیدہ (Nouvearyx Saessais) میں اس نے لاک پر جو تنقید کی ہے کہ وہ تمام علم تجربہ سے اخذ کرنا چاہتا ہے اس میں نہایت ہمدردی پائی جاتی ہے اور اس نے ہستی کشاعرہ کی مخصوص فطرت اور اس کے باطنی میلانات کی اہمیت پر جو زور دیا ہے وہ اس زمانہ میں بھی سبق آموز ہے۔ چونکہ لائبنز کی تصنیف کے ختم ہونے سے پہلے ہی لاک کا انتقال ہو گیا اس لئے لائبنز نے اسے چھاپنے سے انکار کیا۔ اس لئے فلسفیانہ مباحث پر اس کا وہ اثر نہ ہوا جو یقیناً اس کے چھاپ دینے سے ہوتا۔ اس کی کتاب ۱۷۶۵ء سے پہلے شائع نہیں ہوئی دوسرا معاصر جس کے خلاف لائبنز قلم اٹھانے پر مجبور ہوا اپیئر بیل Pierre Bazle نے اکثر اہل دینیات اور فلاسفہ کی اس کوشش پر اعتراض کیا تھا کہ وہ کائنات کے اندر اخلاقی اور طبعی نقائص کو خدا کی قدرت مطلقہ اور اس کی مشیت کے موافق ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ کائنات کی اصلی حالت کو مدنظر رکھتے ہوئے دو متخالف ہستیوں کو تسلیم کرنا جن میں سے ایک خیر ہے اور ایک شر بہت زیادہ قرین صواب ہے اس کے جواب میں لائبنز نے ۱۷۱۰ء میں "حمایت انتظام الہٰی" Theodicae تصنیف کی جس میں اس نے دینیات اور فلسفہ کی موافقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس دعویٰ کو قائم کرنا چاہا کہ موجودہ کائنات تمام ممکن عالموں سے بہتر عالم ہے۔ یہ لائبنز کی سب سے ادنیٰ تصنیف ہے اس میں خواہ مخواہ کی حجت بازی کی ہے اس کے دلائل بے ربط مبہم اور عامیانہ ہیں۔ کسی اور تصنیف میں اس نے عام خیالات سے اس قدر مطابق ہونے کی کوشش نہیں کی اور ایسے تصورات پیش نہیں کئے جن کی اس کے نظام میں کوئی موزوں جگہ نہیں یہ ایک بدقسمتی تھی کہ اٹھارھویں صدی میں لائبنز کو اسی تصنیف سے شہرت حاصل ہوئی اس کے مضامین جدیدہ منو درکے

کتب خانہ میں طاق نسیان پر دھرے رہے اور اس کے عظیم الشان اور طبع زاد چھوٹے رسالے جو مجلات میں چھپے تھے اور جن میں اس نے اپنے اساسی تصورات کو بیان کیا تھا صرف چند لوگوں کو اُن تک رسائی تھی ہو۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ لائبنٹز نے مذہب اور فلسفہ کو متحد کرنے کی کوشش سچے دل سے کی۔ یہ خیال آغاز شباب سے شروع ہو کر تمام عمر اس کی طبیعت میں جاگزیں رہا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ صحیح معنوں میں مذہبی طبیعت کا شخص نہیں تھا۔ اس کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ وہ اعتقادات کے اختلافات کی کچھ اہمیت نہیں سمجھتا تھا حقیقت میں جس چیز سے اس کو دلچسپی تھی وہ فطری مذہب تھا نہ کہ مذہب مروجہ۔ انفرادی اور امتیازی خصوصیات سے اس کو اس قدر دلچسپی تھی کہ وہ بڑی خوشی سے اور بڑی آسانی سے مختلف مذاہب سے واقفیت حاصل کر لیتا تھا۔ اور انفرادی خصوصیات و مساعی کے توافق پر اس کو ایسا ایمان تھا کہ اس نے متخالف کلیساؤں میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی لیکن بوسوے اور اسپنسر جیسے لوگ اس کی اس خواہش کی داد نہیں دے سکتے تھے۔ کیونکہ انھیں اپنے سے مختلف فرقوں میں کوئی بات جائز معلوم نہیں ہوتی تھی۔ آرنلڈ نے اس کو نصیحت کی کہ وہ اشیا کے باہمی روابط پر تخیلات قائم کرنا ترک کر دے اور دین حقہ کی طرف رجوع کرے۔ لائبنٹز دو بھائیوں کی کہانی بیان کیا کرتا تھا جس سے لائبنٹز کی طبیعت کا پتہ چلتا ہے۔ ایک بھائی کیتھولک ہو گیا تھا اور وہ اپنے دوسرے بھائی کو جو پروٹسٹنٹ تھا اپنے دین میں لانے کی کوشش میں لگا رہتا تھا۔ پروٹسٹنٹ بھائی اسی طرح کیتھولک بھائی کو تبدیل مذہب کر کے اپنے دین میں داخل ہونے کی ہدایت کرتا رہتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک نے دوسرے کو قائل کر دیا اور خدا نے اُن کے صدق و سرگرمی کے طفیل اُن دونوں کو بخش دیا۔ لائبنٹز مونادات کی باطنی کوشش اور طبیعی قوت کو اہم سمجھتا تھا۔ ہر موناد کی انفرادی کوشش جس کو وہ غلطی سے صداقت کا واحد راستہ سمجھتا ہے لائبنٹز کے لئے اتنی اہم نہیں تھی لائبنٹز کائنات کے اندر موافقت کلی کا قائل تھا کہ وہ مستقبل کی منتظر نہیں ہے بلکہ تمام نفوس میں پائی جاتی ہے بشرطیکہ ان کو

اس کا احساس ہو جائے۔ وہ بہت سی کتابوں کا مطالعہ کرتا تھا اور ہر کتاب میں اس کو کوئی نہ کوئی دلچسپ اور حکمت آموز بات مل جاتی تھی۔ اور چونکہ وہ اس کو اچھی طرح جانتا تھا کہ مختلف زوایائے نگاہ سے چیزیں کس قدر مختلف معلوم ہوتی ہیں اس لئے باوجود اس کے کہ کسی خیال سے متفق نہ ہو وہ اس کی حمایت اور اعتذار کے لئے تیار ہو جاتا تھا۔ وہ مختلف قسم کے لوگوں سے ان کے مذاق کے موافق گفتگو کر سکتا تھا۔ وہ مونادات کو ادنےٰ درجے کی ہستیوں میں بھی تسلیم کرتا تھا۔ وہ جانوروں کو ہلاک کرنے سے اس قدر پرہیز کرتا تھا کہ جب وہ خوردبین میں کسی کیڑے کا معائنہ کر چکتا تو اس کو ہمیشہ اسی پتے پر رکھ دیتا جہاں سے اسے اٹھایا تھا۔ وہ نہایت حلیم اور خوش مزاج تھا جذبات کے ہیجانات سے مبرا تھا ہمیشہ غور و فکر اور مطالعہ میں مصروف رہا اور اسی ذوق میں تمام عمر بسر کی۔ عمر کے آخری سالوں میں وہ خلوت گزیں ہو گیا۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنے مشاغل سے کبھی فرصت نہ ملی کہ میں شادی کرتا یہاں تک کہ اس کا زمانہ گذر گیا۔ ایک زمانہ تھا کہ وہ ہانوری دربار میں مقرب تھا اور یہاں تک ترقی کی کہ عدالت کا مشیر خاص ہو گیا لیکن آخری زمانے میں اپنے شاہی سرپرست کے انتقال کے بعد اس کو کسی قدر بے عزتی کا سامان دیکھنا پڑا پادری اور عوام الناس کو اس کی راسخ الاعتقادی پر شبہ تھا کیونکہ وہ گرجا میں عبادت کے لئے نہیں جاتا تھا۔ روزمرہ کی جرمن زبان میں لوگ اسے 'Lovenix' یعنی بے دین کہتے تھے سنہ ۱۷۱۶ء میں اس نے وفات پائی اور بہت لوگ اس کے جنازے میں شریک ہوئے اس کا مقولہ تھا کہ "ہر ساعت کے ضائع ہونے سے ایک جزو حیات فنا ہو جاتا ہے" یہ مقولہ اس کے صندوق لاش پر لکھا گیا جس کے ساتھ اس کی دلپسند علامت ناک دُم مثبت کی گئی جس کے ساتھ یہ الفاظ درج تھے (Inclinate Esurget)—

نظریۂ مونادات

لائبنٹز کے فلسفہ کے تاریخی ارتقا پر غور کر چکنے کے بعد اب ہم اس کے استدلالی

تشریح کرینگے ۔ یہ تشریح اس کی خاص طور پر مفصلۂ ذیل تصانیف پر مبنی ہوگی ؛
(Discours de la Metaphysique 1685)
(Systeme nouveau 1695)
(Lettre à Basnage 1698), (De ipsa natura 1698)
(Monadolojie 1714)

لیکن ان کے ساتھ بہت سے خطوط اور چھوٹے چھوٹے رسالوں کو بھی مد نظر رکھنا پڑیگا۔ لائبنز نے اپنے فلسفے کی بنیاد طبیعیات کے اساسی اصولوں کی تحلیل پر رکھی وہ ان اصولوں کو ہابس اور سپائنوزا کی طرح بے تکلف تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے نزدیک وہ اور زیادہ اساسی مقدمات سے مشتق ہیں طبیعیات کی اصل بنیا مابعد الطبیعیات ہے ہمارے لئے غور طلب بات یہی ہے کہ لائبنز کس طرح طبیعیات سے مابعد الطبیعیات کی طرف عبور کرتا ہے ؛

لائبنز جدید سائنس کی اس کوشش سے بالکل متفق ہے کہ فطرت کے ہر مظہر کو حرکت میں تحویل کیا جائے۔ لیکن ایک حکیم کی حیثیت سے وہ سوال کرتا ہے کہ خود حرکت کی حقیقت اور اس کی علت کیا ہے تمام حرکت اضافی ہوتی ہے کسی شے کو ایک سمت میں متحرک سمجھنا کسی ایک زاویۂ نگاہ پر موقوف ہے اصل حقیقت حرکت نہیں بلکہ وہ قوت ہے جو حرکت کی علت ہے اور جو حرکت کے نہ ہونے پر بھی باقی رہتی ہے۔ ڈیکارٹ کے پیرو جو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ کائنات میں حرکت کی مقدار ہمیشہ مستقل رہتی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت سکون میں اور سکون حرکت میں تبدیل ہو جاتا ہے، ان کو تسلسل کے انقطاع کا قائل ہونا پڑتا ہے کیونکہ حرکت سے سکون اور سکون سے حرکت کی طرف عبور قابل توجیہ نہیں صرف قوت کے تصور کے ذریعے سے جسے میلان یا ارادہ بھی کہہ سکتے ہیں ہم ربط و تسلسل کو قائم رکھ سکتے ہیں اس لحاظ سے حرکت اور سکون کا فرق محض اضافی رہ جاتا ہے دونوں قوت کی مظہری مختلف صورتیں ہیں جس چیز کو استقلال و بقا حاصل ہے وہ قوت ہے سکون مطلق کا کوئی وجود نہیں قلیل سے قلیل وقت کے لئے بھی جو ہم تصور کر سکیں کوئی جسم ایک نقطے پر قائم نہیں رہتا اگر ہم پوچھیں کہ اس قوت کی ماہیت کیا ہے تو لائبنز اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ موجودہ حالت اشیا

میں وہ چیز جو مستقبل میں تبدیلی پیدا کرتی ہے وہی قوت ہے۔ اصل وجود اسی شے کا ہے لائبنٹز اپنے زمانے کے نظریۂ ذرات کی تنقید سے بھی اس تصور پر پہنچا اگر سمت اور نا قابل شکست ذرات کی ہستی کو تسلیم کیا جائے تو یہ بقائے قوت اور تسلسل کے منافی ہوگا کیونکہ ذروں کے ہر تصادم پر قوت منتشر اور ضائع ہو جائیگی لہذا ذرات کو لچک دار تسلیم کرنا پڑیگا جس کے معنی یہ ہونگے کہ ان کے اجزا ہو سکتے ہیں اس لئے مطلق ذرے کے تصور میں تناقض پایا جاتا ہے۔ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہو جائیگا کہ ہستی اور حقیقت ہر جگہ موجود ہے۔ لائبنٹز اپنے ایک خط میں کہتا ہے۔ "ذرات ہماری قوت متخیلہ کے ضعف کا نتیجہ ہیں جو کہیں ٹھیر کر آرام لینا چاہتی ہے اور تقسیم و تحلیل کو جلدی سے ختم کر دیتی ہے"۔ ٹھوس اور سیال چیزوں کا فرق بھی حرکت کی طرح اضافی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے بھی صرف قوت ہی اصل حقیقت ہے۔

اسی خیال کو لائبنٹز نے اپنے زمانہ کی زبان میں یوں ادا کیا کہ قوت جوہر ہے اور تمام جوہر قوت ہے دوسری طرف کا تصور قانون کے تصور کے ساتھ بہت قریبی رشتہ رکھتا ہے۔ کیونکہ قوت اشیاء کی وہ مخصوص کیفیت ہے جس کی وجہ سے مستقبل میں ان کے اندر تغیرات واقع ہونگے۔ اس لحاظ سے تمام تغیرات کا قانون سے مرد ود ہو تا تصور قوت کے تمام اطلاقات کے لئے شرط مقدم ہے اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ قانون دلیل مکتفی جو یہ کہتا ہے کہ ہر شے کی ایک وجہ ہے حقیقت میں لائبنٹز کے تمام فلسفہ کا اساسی اصول ہے اگرچہ خود اس نے بہت بعد کی تصانیف میں اسے بطور ایک اصول اولیہ کے واضح طور پر مرتب کیا۔ اس اصول کی وضاحت حمایت انتظام الہی اور مونا دیات میں پائی جاتی ہے لائبنٹز کے فلسفہ میں اس تصور قانون کے ساتھ ایک اور اساسی تصور بھی وابستہ ہے یعنی انفرادیت کیونکہ انفرادیت سے اس کے نزدیک وہ قانون مراد ہے جس کے مطابق کسی ایک وجود کی حالت میں تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ ہر انفرادی ہستی کا ایک اپنا مخصوص قاعدہ ہے۔ جس طرح ریاضی میں ایک با قاعدہ سلسلہ کی پہلی کڑیاں معلوم ہو جانے کے بعد اس کی بعد کی کڑیاں بھی معلوم ہو سکتی ہیں یہی حال ایک انفرادی ہستی کے

باطنی تغیرات کا ہے۔ انھیں تغیرات کے قانون توالی پر انفرادیت مشتمل ہے۔ مقالۂ مابعد الطبیعیات میں جس میں لائبنٹز نے سب سے پہلے انفرادی جوہر کا تصور پیش کیا وہ جوہر اور اس کی متغیر حیثیتوں کی نسبت کو اُس نسبت سے تشبیہ دیتا ہے جو ایک قضیہ منطقی میں موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے جس طرح ایک منطقی قضیہ میں اگر اُس کے موضوع کے متعلق کامل علم حاصل ہو جائے تو اُس کے محمول کا علم بھی اُس میں داخل ہوتا ہے اسی طرح جو شخص ایک اجزائی انفرادی صاحب ارادہ ہستی کی ماہیت سے واقف ہو گیا ہے وہ اس علم سے اس کی تمام متغیر حالتوں کا استخراج کر سکتا ہے۔ یہ تغیرات مسلسل ہوتے ہیں کیونکہ ہر تغیر کی علت تغیر ماقبل میں پائی جاتی ہے۔ اس لئے یوں کہنا چاہیے کہ ہر جوہر بذات خود ایک عالم ہے جو اپنے اندرونی محرکات سے ارتقا پاتا ہے اور اپنی مخصوص باطنی زندگی رکھتا ہے۔ اس قسم کے انفرادی جوہر کی آفرینش یا فنا صرف ایک معجزہ سے واقع ہو سکتی ہے۔ ہر جوہر کا اپنا ذاتی قانون ہے جو تمام دیگر جواہر سے مختلف ہے۔ اگر لائبنٹز سے یہ سوال کیا جائے کہ ہستی حقیقی یا جوہر لازماً انفرادی کیوں ہو تو اُس کا جواب یہ ہے کہ صرف احاد یعنی انفرادی ہستیاں موجود ہو سکتی ہیں وہ ڈیکارٹ کے پیروؤں پر معترض ہوتا ہے کیونکہ وہ نہ صرف حرکت کو حقیقت مطلقہ سمجھتے ہیں بلکہ امتداد کو بھی ایک مستقل حقیقت یعنی جوہر قرار دیتے ہیں۔ بہت پیشتر کے زمانہ میں جب وہ اسپانوزا کی اخلاقیات پر یادداشتیں لکھ رہا تھا وہ کہتا ہے اجسام کا جواہر ہونا یقینی نہیں ہے لیکن ارواح کی کیفیت اِن سے مختلف ہے ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اُس کا خیال کس سمت میں ترقی کر رہا تھا اُس کی بعد کی تصانیف میں مفصلۂ ذیل سلسلۂ خیال بار بار مختلف صورتوں میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ کہ امتداد کے لئے شئے ممتد کے وجود کا قائل ہونا لازمی ہے۔ امتداد کے مفہوم میں کثرت ترکیب اور اجتماع داخل ہیں لیکن مجموعہ کی فطرت کا مدار اس کے اجزا کی فطرت پر منحصر ہے۔ اصل حقیقت اجتماع میں نہیں ہے بلکہ اُن احاد یا عناصر میں ہے جن سے وہ مرکب ہیں۔ اگر مطلقاً بسیط جواہر کا وجود نہ ہو تو کوئی حقیقت موجود نہیں ہو سکتی۔ لیکن اگر مادہ ممتد کو حقیقی سمجھا جائے تو اُس میں یہ مشکل پڑتی ہے کہ

قانونِ تسلسل کے مطابق وہ غیر متناہی طور پر قابلِ تقسیم ہوگا۔ صحیح اکائیاں مادی اور ممتد نہیں ہوسکتیں لیکن دوسری طرف یوں بھی کہنا پڑیگا کہ اگر مطلق اکائیوں کا وجود ہی نہو تو مادہ ایک صورت محض ہوگا جس کی کوئی حقیقت نہیں صرف ایک مطلقاً بسیط اور لاتجزی چیز جوہر ہوسکتی ہے لیکن ایسی چیز مادی نہیں ہوگی ؛

اب بیشتر اس کے کہ ہم یہ دریافت کریں کہ اس جوہر کی کیا ماہیت ہے ایک اور اہم تعریف کی طرف توجہ دلانا لازمی ہے۔ لائبنٹز نے اپنا فلسفہ طبیعیات کے اساسی مسائل و صفات سے شروع کیا جن میں سے استقلالِ قوت کے اصول کو اہم ترین سمجھتا تھا۔ وہ اس اصول کو تمام قوانینِ فطرت کی اساس گردانتا ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک قوانینِ فطرت کی اس اساس کی توجیہ صرف دلیل مقصدی سے ہوسکتی ہے۔ یہ ضروری ہے کہ کائنات میں مقدار قوت محفوظ اور مستقل رہے۔ اس لزوم کی وجہ یہ ہے کہ کائنات الٰہی حکمت اور انتظام سے چلتی ہے۔ میکانیت کی پہلی دلیل کلیتی یا اصول اولیہ کا مواد علیت غائی پر ہے۔ لائبنٹز نے پاپن (Papin) طبیعی کے خلاف جو رسالہ لکھا (De Legibus Naturae) اس میں وہ اس خیال کو منفصلاً ذیل الفاظ میں بیان کرتا ہے علت اور معلول ہمیشہ ایک دوسرے کے مطابق ہونے چاہئیں اُن کا متساوی ہونا لازمی ہے اگر معلول کے اندر علت سے کچھ زیادہ ہو تو اُس سے حرکت دائمی پیدا ہوجائیگی۔ اور اگر معلول میں علت سے کچھ کم ہو تو وہی علت کبھی دوسری بار پیدا ہوسکے گی۔ فطرت کو متواتر زوال آتا جائیگا۔ اور وہ مسلسل اپنے کمال سے گرتی جائیگی۔ یہ دونوں باتیں الٰہی حکمت اور عدم تغیر کے خلاف ہیں ان دونوں امکانات کو خارج کرکے تیسرا امکان یہی باقی رہجاتا ہے کہ فطرت میں علت اور معلول مساوی ہوتے ہیں۔ اس اصول کی توجیہ خالص ریاضی یا میکانیت سے نہیں ہوسکتی۔ اس کے لئے دلیل غائی کی ضرورت ہے ؛

انفرادی ہستیوں میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں ان میں صرف یہی نہیں ہے کہ ہر وقت ایک نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے بلکہ ان کے ارتقا کا قانون یہ ہے کہ وہ ناقص سے کامل کی طرف ترقی کرتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیئے کہ اُن میں علت اور معلول کا تعلق ذریعہ اور مقصد کے تعلق کے مرادف ہے۔ ہستی اپنی

اصلیت میں اس طرح صریت ہے کہ خالص میکانکی قوانین، عدل اور محبت کے تقاضے کو پورا کرنے کے لئے ہیں۔ ہر فرد کی مخصوص فطرت کے باطنی آئین ہیں یہ دونوں قوانین متحد ہوتے ہیں۔ استقلال قوت کا اصول لائبنز کی طبیعت میں اس قدر جاگزیں ہے کہ وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ مقصدیت کے نقطۂ نظر سے، مقدارِ قوت کا صرف استقلال ہی کافی نہیں ہو سکتا اس کے لئے قوت کو اس طرح باقی رہنا چاہئے کہ وہ زندگی کی ممد اور اس کے مسلسل ارتقا کی معاون ہو لیکن اس خیال کی اہمیت جدید تحقیقات سے پہلے واضح نہیں تھی۔

اگرچہ لائبنز فطرت کے میکانیکی تصور کے لئے ایک مقصدی اساس قائم کرتا ہے لیکن اسکی یہ غرض ہرگز نہیں کہ وہ دوبارہ مظاہر فطرت کی توجیہ میں علل غائیہ کو داخل کردے۔ یا مخصوص مقاصد اور قوائے باطنیہ کے ذریعہ سے انکی توجیہ کرے جزئیات پر استدلال کرتے ہوئے ہمارا طریقہ خالص میکانکی ہونا چاہئے صرف میکانیت کو بحیثیت مجموعی یا اسکے اصول اولیہ کو ہم مقصدیت کے نقطۂ نظر سے سمجھ سکتے ہیں فطرت کا میکانکی ربط الہیات اور سپائنوزا کی طرح لائبنز کے تمام فلسفے کا نقطۂ آغاز ہے۔

فردِ مطلق جسے لائبنز اصل حقیقت سمجھتا ہے، اس کا اصطلاحی نام موناد ہے یہ ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی اکائی یا وحدت کے ہیں اس لئے اس حد سے ہستی کے صرف صوری پہلو کی تعبیر ہوتی ہے۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ یہ فردی وحدت جس کی اندرونی حیثیتیں اپنے مخصوص قانون کے ماتحت ارتقا پاتی ہیں اپنی حقیقی اور ماہیت میں کیا ہے تو لائبنز کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کو اپنے ارواح کے مماثل تصور کرنا پڑیگا مقالے میں اس لئے یہ بات صاف طور پر نہیں کہی لیکن بعد میں آرنولڈ سے دوران مراسلت میں ایک خط میں مفصلۂ ذیل اقتباس ملتا ہے "جوہری وحدت طرف مکمل ناقابل تقسیم اور فطری ذرائع سے ناقابل فنا ہستی ہی ہوسکتی ہے کیونکہ اس کے تصور میں ہر وہ چیز داخل ہے جو کسی طرح سے بھی اس سے متعلق یا اس پر عائد ہوسکے۔ یہ سب باتیں کسی شکل یا حرکت میں نہیں پائی جاتیں ان کا وجود صرف ایک ایسی روح یا جوہر میں ہوسکتا ہے جو ہمارے انا کی طرح ہو۔" (آرنولڈ کے نام ایک خط نومبر ۱۶۸۶ء) یہاں پر معروضی یا خارجی تحلیل کو نفسی تحلیل سے مکمل کیا گیا ہے۔ ہمیں اپنی ذات کے

مشاہدے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری کچھ اندرونی حالتیں، احساسات تاثرات اور افکار وغیرہ ہیں جو بدلتی رہتی ہیں اور ہمارے اندر کچھ محرک یا خواہش ہوتی ہے جو ہمیں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف لے جاتی ہے۔ اس نفسی تحلیل کے ذریعے سے بطریق مماثلت ہمیں موناڈات کی فطرت کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے ہماری روح صرف ایک موناد ہے لیکن ہمیں یہ سمجھنے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم فطرت میں اکیلے ہیں یا قانونِ تسلسل کے لحاظ سے جس کے مطابق فطرت کے مسلسل اور تدریجی نظام میں کہیں کوئی جست یا شکستگی نہیں ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس قسم کی ہستی سے ہم اپنے اندر واقف ہیں اس طرح کی بے شمار ہستیاں مختلف مدارج حیات میں پائی جاتی ہیں قانون مماثلت کی رو سے ہمیں ہر جگہ اسی اصول کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے کہ دوسری ہستیاں بھی ہماری ہی طرح کی ہیں قانون مماثلت جس کی رو سے تمام ہستیاں ہم سے صرف درجات میں مختلف ہیں لائبنٹز کے نزدیک قانونِ تسلسل ہی کی ایک خاص صورت ہے اور اس کی طرح اصولِ دلیلِ کافی سے ماخوذ ہے۔ اگر ہم اس کے تمام ادنیٰ اور اعلیٰ مدارج میں ہستی کو زندہ نہ سمجھیں تو یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا کہ احساس اور شعور کس طرح پیدا ہو سکتے ہیں جس طرح کارتیزیوں کے لئے حرکت کی آفرینش اس لئے ناقابل فہم تھی کہ وہ قوت کو نظرانداز کر دیتے تھے اسی لئے ابتداءً شعور بھی ان کے لئے ایک معمہ تھی کیونکہ نفسی زندگی کی نسبتاً غیر واضح صورتیں ان کی نگاہ میں نہیں تھیں اور انھوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ محرکات اور مساعی کی بہت سی ایسی صورتیں ہیں جن میں صرف اعلیٰ مدارج حیات میں واضح شعور بیدار ہوتا ہے۔ ہم اپنے اندر دیکھتے ہیں کہ واضح شعور کی حالتیں تاریک غیر شعوری حالتوں سے بدلتی رہتی ہیں اسی مماثلت سے ہمیں یہ قیاس کرنا چاہئے کہ موناڈات بھی تاریکی اور وضاحت کے مختلف مدارج میں پائے جاتے ہیں، کچھ سو رہے ہیں، کچھ خواب کی سی حالت میں ہیں اور کچھ کم و بیش بیدار ہیں یہ قیاس ہم نے فطرت کی ہم وجودی سے قائم کیا ہے۔ ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ احساس اور ارادہ کے ملکات صرف مادے کے اسی حصے کو عطا کئے گئے ہیں جس سے انسانی اجسام بنتے ہیں ادنیٰ مدارج حیات میں بھی اس کے مماثل ملکات موجود ہونگے خواہ ہم انھیں روح کہیں یا نہ کہیں۔ سنہ ۱۷۰۴ء کے ایک خط میں لائبنٹز تمثیل کے اس

اطلاق کو اشیاءِ فطری کا اصولِ عظیم قرار دیتا ہے؟

لائبنٹز شعوری طور پر وہی راستہ اختیار کرتا ہے جو تمام خرافیات تخیلی نظامات نے اس مفروضہ کو قائم کرنے کے لئے قائم کیا تھا کہ ہستی میں روحیت حکمراں ہے۔ اس نے بڑی وضاحت سے اس بحث کی طرف اشارہ کیا ہے جہاں سے ہر قسم کی مابعد الطبیعیاتی تصوریت کا آغاز ہوتا ہے۔ اپنے اس نظریہ میں یہ خیال اس کا رہنما ہے کہ ہستی پوری طرح قابلِ فہم ہے۔ اس مفروضہ سے تمام ہستی کا تسلسل اور تمام ہستیوں کی ہم سے مماثلت لازم آتی ہے۔ اس کے ارتقائے فکر میں ایک ایسا نقطہ تھا جس سے اس کا فلسفہ ایک دوسری سمت میں پڑ گیا اس کے دریافت کرنے کی کوشش لے کہ مادی مذاہب میں حقیقی وجود کس شئے کا ہے اس کے فلسفہ کی تعمیر مادی مظاہر کی تحلیل پر قائم کر دی لیکن جب اس کو یقین ہو گیا کہ صرف کم و بیش واضح یا غیر واضح تصورات رکھنے والی ہستیاں ہی حقیقی وجود رکھتی ہیں تو مادہ اس کے لئے محض ایک ظاہری صورت رہ گیا اجسام کا وجود محض ایک حسی مظہر ہے لیکن حواس ہمیں اس امر میں کوئی دھوکا نہیں دیتے جس طرح یہ بھی بالکل دھوکا نہیں ہے کہ ہمیں سورج زمین کے گرد گھومتا ہوا معلوم ہوتا ہے مظاہر کے روابط جہاں تک قوانین کے تحت میں ہیں اس حد تک مظاہر بھی حقیقی ہیں۔ ان کا قانونِ توالی ہمارے لئے ان کی حقیقت کی علامت ہے لیکن یہ قانون ہمیں اس پر مجبور نہیں کرتا کہ ہم مونادات اور ان کے تصورات کے ماسوا کسی اور چیز کے وجود کے بھی قائل ہوں۔ اس نقطہ پر لائبنٹز ایک بالکل نیا سلسلۂ تحقیق شروع کر سکتا تھا۔ یعنی اس بات کا امتحان کرنا کہ خالص نفسی نقطۂ نظر سے یہ فرض کر کے کہ دنیا محض تصورات کی صورت میں موجود ہے آیا ہم انھیں نتائج تک نہیں پہنچ سکتے ہیں جو اس خارجی طریقے سے حاصل ہوتے ہیں جس پر لائبنٹز پہلے چل چکا تھا۔ لیکن اس نئی تحقیق کے میدان میں اس نے قدم نہیں رکھا۔ اور جب بڑھاپے میں اس نے سنا کہ برکلے اس قسم کی کوشش کر رہا ہے تو یہ بات اس کو بظاہر متناقض معلوم ہوئی (دیکھو اس کا خط ۱۵ مارچ ۱۷۱۵ء کا تحریر کردہ جو اس نے دے بوسے کو لکھا)۔ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ لائبنٹز کو کبھی واضح طور پر اس کا احساس نہیں ہوا کہ کسی شے کی ظاہری صورت اور اس شے کے دیکھنے والے کے لئے اس کی صورت میں کیا فرق ہے۔ مظہر کے تصور میں

یہ دونوں باتیں داخل ہوسکتی ہیں۔ لائبنٹز مظہر شے سے شروع کرتا ہے اور مظہر برائے مدرک پر ختم کرتا ہے۔ جب وہ جوہر کو قوت اور انفرادی وحدت ثابت کر چکا تو قانون مماثلت کے مطابق وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کا جوہر فعلیت متصورہ ہے۔ لیکن چونکہ یہ آخری مفروضہ اس کے سلسلۂ افکار کی آخری کڑی ہے اس لئے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے کیوں اس کے تمام نتائج اخذ نہیں کئے۔ لائبنٹز مفروضۂ مادی مظاہر کو اشیاء کے خارجی نظام کا اظہار سمجھتا رہا۔ قانون تسلسل کی وجہ سے مادی دنیا کی تمام اشیاء میں باہمی تفاعل ہے۔ کائنات کے ایک حصہ کے تغیرات تمام دیگر حصوں پر عمل کرتے ہیں اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہر موناد کم و بیش واضح طور پر تمام کائنات کو اپنے اندر منعکس کرتا ہے کیونکہ طبعی کائنات کا ہر نقطہ ہر تغیر سے اثر قبول کرتا ہے جو تمام کائنات میں کہیں بھی ہوا ہو۔ مونادات کی کثرت کے نظریہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لائبنٹز کا فلسفہ خالص نفسی نقطۂ نظر پر قائم نہیں رہا کیونکہ وہ اگر لفسیت کے اندر ہی رہتا تو وہ صرف ایک موناد اور اس کے تصورات کا قائل ہوسکتا تھا۔ لائبنٹز کی تمام مابعد الطبیعیاتی تصوریت قانون مماثلت کے اطلاق سے پیدا ہوتی ہے جس سے وہ فرض کرتا ہے کہ میرے جیسے اور بھی شعور کے مرکز ہیں کو

سوامرڈام لیوے ون ہاک اور بعض دوسرے محققین نے خوردبین کے ذریعے سے بعض چھوٹے چھوٹے عضویے دریافت کئے تھے۔ لائبنٹز نے ان کی تحقیقات کو اپنے مفروضہ کی تجربی تائید خیال کیا کہ مظاہر بے جان مادہ میں بھی قوت زندگی اور روح موجود ہے۔ عضوی زندگی کے عالم میں نہایت ہی چھوٹی ہستیوں کا انکشاف ہوا اور وہ خود نہایت ہی قلیل مقداروں کے عالم کو دریافت کر چکا تھا جیسا کہ اس نے اپنے فلسفہ میں بھی یہ دعویٰ کیا تھا کہ بظاہر یکرنگ اور بے اعضا مادہ میں بھی بے حس انفرادی ہستیاں پائی جاتی ہیں اشیاء کا پیدا یا ناپید ہونا پیدائش اور موت اس کے لئے محض مظاہر تھے جو مونادات کے اندرونی انقباض و انشراح یا ان کے تاریک یا مستنیر ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔ جوں جوں وہ لامحدود مدارج حیات سے واقف ہوتا گیا ہستی کے اندر مطلق خلیجیں اور حقیقی فروق امتیازات اس کے لئے معدوم ہوتے گئے۔ لائبنٹز نے بعد میں جو کچھ لکھا ہے اس میں وہ اپنے معاصرین مذکورۂ بالا کے حیاتیات کے اثر سے

ذوق و شوق سے ذکر کرتا ہے۔

اپنے مونادات کے تصور کی وجہ سے لائبنٹز اسپائنوزا کے بالکل مخالف معلوم ہوتا ہے۔ اسپائنوزا کے نزدیک صرف ایک واحد جوہر پایا جاتا ہے اور افراد کا اس سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا موجوں کا سمندر سے لیکن لائبنٹز کے ہاں لاتعداد انفرادی قوتیں اصل حقیقت ہیں جن میں سے ہر ایک قوت اپنے مخصوص قانون کے مطابق عمل کرتی ہے اور ان کے تمام اثرات اپنی اپنی مخصوص سیرتوں سے مرتب ہوتے ہیں۔ لائبنٹز نے خود بھی اسپائنوزا سے اپنے اس اختلاف کا جا بجا ذکر کیا ہے اور اس کا نہایت واضح بیان اس کے ایک خط میں ملتا ہے جو اس نے ۱۷۱۴ء میں جورگوسے کو لکھا۔ اس میں وہ کہتا ہے "مجھے حیرت ہے کہ لوگ میری تعلیم سے اسپائنوزا کا فلسفہ کس طرح اخذ کر لیتے ہیں۔ مونادات کے فلسفہ سے اسپائنوزا کے فلسفہ کی قطعی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ جتنے مونادات ہیں اتنے ہی جواہر ہیں حالانکہ اسپائنوزا کے نزدیک صرف ایک جوہر کا وجود ہے۔ اگر مونادات کا وجود نہ ہو تو اسپائنوزا کا فلسفہ سچا ہوگا۔ اس حالت میں خدا کے سوا ہر شے عارضی اور اعتباری ہوگی اور خدا کے اپنے وجود کے تغیرات کے سوا اشیاء کا کوئی وجود نہ ہوگا" لائبنٹز اور اسپائنوزا دونوں جوہر کے اساسی تصور سے شروع کرتے ہیں جوہر کے تمام تعینات اور حالات لازماً اس کی اپنی فطرت سے سرزد ہونے چاہئیں۔ اور وہ کسی خارجی اثر کا نتیجہ نہیں ہو سکتے لائبنٹز اپنے ہر موناد کے متعلق اس امر پر ایسا ہی زور دیتا ہے جیسا کہ اسپائنوزا اپنے واحد جوہر کی نسبت اسپائنوزا کے لئے ایک جوہر مطلق کے تصور میں مشکل یہ تھی کہ انفرادی ہستیوں اور اغراض کی کثرت کو کس طرح سے اس کے مطابق بنایا جائے۔ دوسری طرف لائبنٹز کے تصور جوہر میں یہ دقت تھی کہ اگر ہر موناد کے حالات اس کی اپنی فطرت سے متعین ہوتے ہیں اور اگر اس کے اپنے استعمال کردہ استعارہ کے مطابق مونادات میں نہ سوراخ ہیں نہ دریچہ نہ دروازے جن میں سے کوئی چیز باہر سے اندر یا اندر سے باہر جا سکے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میں باہمی مطابقت کیسے پیدا ہوتی ہے۔ لائبنٹز کے لئے ایک مزید مشکل یہ بھی تھی کہ مونادات کے نظریہ کو کس طرح سے اپنے دینیاتی مفروضات کے مطابق ثابت کرے۔

لائبنٹز کو یقین تھا کہ ایک واحد خیال سے یہ دونوں مشکلیں حل ہو جاتی ہیں۔
وہ اس کو امر واقعہ سمجھتا ہے کہ مختلف مونادات کے مختلف حالات میں باہمی مطابقت پائی جاتی ہے اور کائنات کی تمام ہستیوں میں موافقت کلی موجود ہے وہ اس ادراک سے شروع کرتا ہے کہ عالم طبیعی میں ایک عام تفاعل پایا جاتا ہے اور یہ تجربہ اس کے اس خیال کی اساس ہے جس کی تائید اصول مماثلت سے بھی ہوتی ہے کہ مختلف افراد کے ادراکات اور تصورات باہم اس قدر موافق ہیں کہ کائنات کی ایک عام تصور کے خط و خال سب کے لئے مشترک ہیں۔ لیکن چونکہ اصل حقیقت میں صرف کثیر التعداد آزاد ہستیاں موجود ہیں جن میں سے ہر ایک کو ایک چھوٹا خدا یا دیوتا کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ سب زندہ ہیں اس لئے وہ کہتا ہے کہ ایک ایسی ہستی کا تصور لازمی ہے جو اس تمام موافقت کی بانی ہو۔ مقال میں وہ کہتا ہے کہ صرف خدا جو اہر میں باہمی ربط اور اتحاد پیدا کر سکتا ہے اور صرف خدا ہی کے ذریعہ سے ایک شخص کے مظاہر دوسرے اشخاص کے مظاہر کے مطابق ہو سکتے ہیں جس سے ہمارے تصورات میں حقیقت پیدا ہوتی ہے۔ خدا نے شروع ہی سے مونادات کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ ایک دوسرے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اُن کی باہمی موافقت کی یہی وجہ ہے کہ ماخذ مشترک ہے۔ مونادات خدا سے اسی طرح صادر ہوتے ہیں اور قوت الٰہیہ سے وہ اسی طرح انفرادی صورتیں اختیار کر لیتے ہیں جس طرح ہمارا ہر تصور ہمارے نفس کی قوت سے صادر ہوتا ہے۔ خدا کائنات کو لامحدود مختلف نقاط نظر سے دیکھتا ہے اور تکوین کے وقت اُس نے اپنے ہر نقطۂ نظر کو ایک جوہر بنا دیا۔ مونادات کی حالتیں اسی طرح ایک دوسرے سے مطابق ہوتی ہیں جس طرح کہ کوئی ایک شے کو مختلف زاویا کے نگاہ سے دیکھے۔ اس کے تمام مختلف منظر ولن ایک باطنی موافقت موجود ہوگی مونادات کی خود اختیاری اور اُن کی باہمی موافقت کی توجیہ اسی سے ہوتی ہے کہ الٰہی قوت اور الٰہی فکر اُن کا باطنی جوہر ہے۔ اُن کی یہ موافقت ازلی ہے اور شروع سے مقدر ہے۔ ہر موناد خدا کے فکر تکوینی کا ایک مخصوص تصور ہے ہر موناد عالم اصغر ہے اور عالم اکبر انھی عالموں سے مل کر بنا ہے۔ لائبنٹز مابعد الطبیعیات کا کوپرنیکس ہے اس نے یہ بتایا ہے کہ عام نقطۂ نظر کے علاوہ کائنات

کو بہت مختلف نقاط نظر سے دیکھا جا سکتا ہے اور اپنی اپنی جگہ ہر نقطۂ نظر صحیح ہے اس کے لئے کائنات افراد سے خارج یا ان کے مابین واقع نہیں ہے بلکہ خود انہی افراد کے مجموعہ کا نام ہے "۔

اس طرح سے لائبنٹز کے لئے تمام مسئلہ ایک خالق کے تصور پر آ ٹھہرتا ہے اور وہ فلسفے سے دینیات کی طرف عبور کر جاتا ہے لیکن اس طرح سے اس کی مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوتا کیونکہ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس دنیا کے متعلق لاانتہا مختلف نقاط نظر ہو سکتے ہیں وہ الٰہی تصور میں کیسے پیدا ہوتی ہے اور یہ مختلف ممکن نقاط نظر الٰہی تخیل کی کوئی ہیجانی صورتیں ہیں لائبنٹز کے نزدیک امکان بھی ایک طرح کی حقیقت ہے جو آمادہ بہ ظہور ہے اسی لئے وہ ہر امکان کو ایک تحریک حیات تصور کرتا ہے۔ امکانات کامل حقیقی وجود بننے میں ساعی رہتے ہیں لیکن حقیقت صرف انہیں کو نصیب ہوتی ہے جو ایک متناسب نظام کائنات میں اپنے لئے ایک موزوں مقام پیدا کر سکیں۔ امکانات میں یہ پیکار حیات اصلی وجود سے پہلے ہی واقع ہو چکتی ہے اس طرح سے ہر وجود کی فطرت اسی انداز سے ظہور پذیر ہوتی ہے جو تمام کائنات کے لئے موزوں اور متناسب ہو۔ ہم حمایت نظام الٰہی کی بحث میں اس نکتے کی طرف دوبارہ عود کرینگے۔ لائبنٹز کے فلسفے کی معنوی اہمیت اور اس کی وضاحت کو اس سے یقیناً نقصان پہنچا ہے کہ شروع سے آخر تک دینیاتی تصورات اس میں اس قدر حصہ لیتے ہیں۔ مسائل کو دینیاتی صورت میں بیان کرنے سے ان کے حل میں یقیناً کوئی مدد نہیں ملتی۔ ایک قسم کے احساس تقدیس کی وجہ سے ہمارے سوالات اور اعتراضات کسی قدر جلدی رک جاتے ہیں لیکن اس طرح رک جانے سے مسائل حل نہیں ہو جاتے۔ یہ صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لائبنٹز نے اس مسئلے کو جس طرح پیش کیا ہے اس صورت میں یہ لاینحل ہے۔ اگر مونادات جواہر مطلقہ ہیں تو وہ یقیناً مخلوق نہیں ہو سکتے۔ صرف ایک فوق الفطرت تکوین کا خیال اس ظاہر تناقض کو چھپاتا ہے جس طرح لائبنٹز نے اپنے تصور جوہر کی وجہ سے مونادات کے درمیان حقیقی باہمی تعامل کو خارج کر دیا اسی طرح

اگر وہ اپنے فلسفے کو بے تناقض رکھنا چاہتا تو یہ نہ کہتا کہ مونادات کا ماخذ ایک ایسا جوہر ہے جو ان سے مختلف ہے اس لحاظ سے تسلیر اٹش کا خیال زیادہ قرین صواب تھا کہ خدا اپنے جیسے دوسرے خدا پیدا نہیں کر سکتا اگر ہم اس صاف تناقض کو نظرانداز کردیں تو عملاً لائبنٹز اور سپائنوزا میں کوئی فرق نہیں رہتا کیونکہ مونادات کی تخلیق کسی ایک وقت میں نہیں ہوئی بلکہ متواتر ہوتی رہتی ہے مونادات خدا کی ذات سے مسلسل صادر ہوتے رہتے ہیں لائبنٹز اس پر زور دیتا ہے کہ خدا کی قوت فاعلہ ہے جو مونادات میں جاری و ساری ہوتی ہے لیکن سپائنوزا بھی ہر انفرادی ہستی کے ادعائے حیات اور سعی وجود کی یہی توجیہ کرتا ہے کہ ہر فرد ہستی یہ خدا ہی کی ذات کا جزوی انکشاف ہے۔ لائبنٹز اور سپائنوزا کے فلسفے میں یہی فرق رہ جاتا ہے کہ ایک میں ہستیوں کی انفرادیت پر بہت زور دیا گیا ہے اور ان کے ماخذ مشترک کو پس پشت ڈال دیا گیا ہے (اس ماخذ مشترک پر لائبنٹز اسی وقت زور دیتا ہے جب وہ اہل دین سے اتحاد پیدا کرنا چاہتا ہے) اور دوسرے فلسفے میں انفرادی ہستیاں ایک ہی ہستی لامحدود کی شاخیں ہیں، جو سپائنوزا کے فلسفے کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ان دونوں نظامات میں اسی قسم کا فرق ہے جو زمین کی گردش کی وجہ سے اس کے متعلق دو نقاط نظر میں ہے۔ دونوں کے نزدیک ہستی کی وضع مخروطی ہے سپائنوزا کے پیش نظر اس کی چوٹی ہے اور لائبنٹز کے پیش نظر اس کا قاعدہ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے لائبنٹز کی عقل اور اس کے اخلاق پر ایک دھبا ہے کہ اس مماثلت فکر کے باوجود وہ ایسے الفاظ میں بار بار سپائنوزا کے خلاف احتجاج کرتا ہے جن سے وہ کم و بیش ملحد ٹھہرتا ہے۔

روح اور جسم کے باہمی تعلق کے متعلق لائبنٹز کا نظریہ اس کی تعلیم مونادات کا منطقی نتیجہ ہے ہم جسے اپنا جسم کہتے ہیں وہ مونادات کا ایک مجموعہ ہے جن میں سے ہر موناد کا ارتقا اسی طرح اپنی ذاتی قوت اور قانون کے مطابق ہوتا ہے جس طرح ہماری اپنی روح کا۔ موافقت عامہ کی وجہ سے ہم ایک موناد کی حالت سے دوسرے مونادات کی حالتوں کو قیاس کر سکتے ہیں عام زبان میں اسے یوں کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری شے پر عمل کرتی ہے جس موناد کی حالت سے ہم دوسروں کے متعلق نتیجہ

نکالتے ہی اس کی نسبت ہم کہتے ہیں کہ وہ عمل کرتا ہے کسی موناد کے اندرونی ارتقا کا رک جانا اس کی اپنی باطنی تاریکی اور ہیولانی کیفیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ہر موناد کی حالت اس کی ظلمت یا وضاحت کا درجہ اور نئی کیفیات میں عبور کرنے کی قابلیت دوسرے مونادات کی نسبت سے ازل سے مقدر اور معین ہے اس لئے بعض دوسرے مونادات کی حالتیں ان اندرونی موانعات کے مطابق ہوتی ہیں اور روزمرہ کی زبان میں علتیں کہلاتی ہیں لائبنٹز جب ہم عام فہم الفاظ میں روح اور جسم کے تعلق کو بیان کرتا ہے تو وہ انھیں دو گھڑیوں سے تشبیہ دیتا ہے جن کا وقت شروع ہی سے ملا دیا گیا ہے اسی طرح اپنے بیان کو عام زبان کے مطابق بنانے کے لئے وہ کہتا ہے کہ جسم ایک مرکب جوہر ہے لیکن یہ بھدا طرز بیان اس کے حقیقی مفہوم کو ادا نہیں کر سکتا۔ حقیقت میں اس کے نزدیک مادہ محض ایک مظہر اور خارجی کثرت وتنوع کا عالم ہے جس سے مونادات کے اندرونی تغیرات حواس پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اصل وجود مونادات ہی کا ہے لائبنٹز کے الفاظ میں ایک شئے اس وقت دوسری کو ظاہر کرتی یا اس کی مثال پیش کرتی ہے جبکہ دونوں کے اعراض میں ایک باقاعدہ اور مستقل نسبت ہو جو کچھ مونادات میں ایک رشتۂ وحدت میں وابستہ ہے وہ حواس کو ایک منتشر کثرت معلوم ہوتی ہے ۴ نومبر ۱۶۹۶ء کے ایک خط میں جو اس نے ہانوور کی الیکٹرس کے نام لکھا ہے وہ کہتا ہے "ارواح وحدتیں ہیں اور اجسام کثرتیں۔ اگرچہ وحدتیں ناقابل تقسیم ہیں لیکن وہ کثرتوں کی نمائندہ ہیں جس طرح دائرے کے تمام خطوط ایک ہی مرکز میں آکر ملتے ہیں شعور کی حیرت انگیز فطرت اسی وحدت پر مشتمل ہے اور اسی کی وجہ سے ہر روح بجائے خود ایک عالم ہے" لائبنٹز نے جس سختی سے ہابس اور اسپانوزا کی طرح فطرت کے میکانکی ربط کو پیش کیا ہے اس کے مطابق جسم اور روح کی عام ثنویت کو قائم رکھنا محال تھا اس کے تمام نظام کے مطابق صرف ان دونوں کے ہم ذات ہونے کا نظریہ ہی ممکن ہو سکتا ہے۔

مطلق جوہریت کو مونادات کی طرف منسوب کر کے لائبنٹز نے اس مفروضہ کی دقتوں میں اضافہ کر دیا ہے۔ شعور میں جو وحدت پائی جاتی ہے اس سے ادعائی طور پر بڑی عجلت سے وہ یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ شعوری ہستی ایک مطلق اور ناقابل

تنہا وحدت ہے جو کسی شے کو خارج سے قبول نہیں کرسکتی۔ جسم کو ذہن پر قیاس کرتے ہوئے اگر وہ ذہن کو بھی جسم کی مماثلت پر قیاس کرتا تو اس حقیقت کے فرض کرنے کی ضرورت اس کو محسوس ہوتی کہ انفرادی شعور اپنی حیرت انگیز وحدت کے باوجود باقی ہستیوں کے ساتھ باہمی تعامل رکھتا ہے۔ اور یہ امر اسی قانون تواتر سے لازم آتا ہے جس پر اس نے بہت زور دیا ہے لیکن فرداً فرداً ہر موناد پر اس کا اطلاق کیا ہے اور مونادات کی باہمی نسبتوں پر اس کا اطلاق نہیں کیا۔ لائبنٹز کے نزدیک ارتقا محض ایک سمٹی لپٹی ہوئی چیز کا کھلنا ہے اس نظریہ کے مطابق کسی انفرادی عضویہ کی تدریجی آفرینش نہیں ہوتی جو شروع ہی سے موجود ہے اس کی پیدائش اور نشو و نما اسی قدر ہے کہ یکے بعد دیگرے اس کے غلاف ہٹتے جائیں۔ اور اس میں زیادہ وسعت پیدا ہوتی جائے۔

اپنے زمانہ کے اکثر دیگر فلاسفۂ فطرت کی طرح لائبنٹز بھی نظریۂ لفت کا قائل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک تخم حیات دوسرے کے اندر پایا جاتا ہے اور یکے بعد دیگرے مسلسل پیدائشوں میں یہ غلاف ہٹتے جاتے ہیں اسی طرح سے عالم ذہنی میں بھی دوران ارتقا میں کوئی نیا مواد حاصل نہیں ہوتا بلکہ پہلے مواد ہی میں جو شروع میں تاریک اور ہیولانی تھا وضاحت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک نئے مراکز اور نئے مونادات نہیں پیدا ہو سکتے۔ یہاں پر عقدہ کو حل کرنے کی بجائے لائبنٹز نے اسے کاٹ ڈالا۔ مسئلۂ انفرادیت کے عقدے شاید ہمارے فکر سے کبھی بھی حل نہ ہو سکیں لیکن ان کو کاٹ ڈالنا یقیناً ان کو حل کرنے کے مرادف نہیں ہو سکتا۔

لیکن اسپائنوزا کے خلاف احتجاج کی طرح یہ طریق عمل بھی اسی قوت فکر کا نتیجہ ہے جس سے لائبنٹز نے انفرادیت کا تصور قائم کیا۔ کسی اور مفکر میں یہ تصور ایسے واضح اور شاندار انداز سے نہیں ملتا۔ جوہر کے تصور میں اس نے جو یہ تبدیلی پیدا کی کہ انفرادی عناصر حیات پر اس کا اطلاق کیا یہ سترھویں صدی سے اٹھارھویں صدی کی طرف دوران عبور کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ متصوفانہ تسلیم و رضا اور مطلق قوتوں کے سامنے اظہار اطاعت کرنے کی بجائے ہم دیکھتے ہیں کہ ہر فرد

آزادانہ طور پر اپنے خیالات میں وضاحت پیدا کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور اپنی فطرت کے انکشاف میں ساعی ہے۔ یہ عالمِ فکر کا ایک بہت بڑا انقلاب ہے جو خارجی دنیا کے انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ لائبنٹز کے نظامِ فلسفہ میں ایک مفروضہ ایسا ہے جو دوسرے بڑے نظامات میں بھی پایا جاتا ہے یعنی یہ کہ ہستی کامل طور پر معقول ہے۔ دینیاتی تخیلات ہوں، دینیات، ریاضیات اور نیچرل سائنس ان سب میں اصول دلیلِ کفی اس کا رہنما ہے۔ یہ مفروضہ اُس نے آئندہ صدی کے لئے بھی چھوڑا جس کا وہ صحیح معنوں میں ایک پیشرو ہے۔

نفسیات اور نظریۂ علم

لائبنٹز کے شعور کی مماثلت پر زور دینے نے اور اسے اپنی مابعد الطبیعیاتی تصوریت کی اساس قرار دینے سے یہ لازم آتا ہے کہ ڈیکارٹ کی طرح اس کا نقطۂ آغاز بھی تجربۂ باطنی یا بلا واسطہ مشاہدۂ نفس ہے اس کا تمثیلی فلسفہ یہیں سے شروع ہوتا ہے لائبنٹز خود بھی اس سے پوری طرح آگاہ تھا کہ یہ اس کے فکر کا نقطۂ آغاز ہے اسی لئے اس نے اس پر خوب غور کیا ہے Nouveaux Essais "مضامینِ جدیدہ" اس موضوع پر اس کی اہم ترین تصنیف ہے۔ مناظرانہ حیثیت سے ہم اس کی پوری طرح داد نہیں دے سکتے جب تک کہ لاک کے نظریۂ علم پر بحث کرنے کا موقع نہ آئے کیونکہ حقیقت میں یہ لاک ہی کے نظریات کا جواب ہے۔ تاہم اس کی ایک اہمیت یہ بھی ہے کہ اس سے نفسیات اور نظریۂ علم کے متعلق لائبنٹز کے خیالات کا پتہ چلتا ہے بلکہ یوں بھی کہنا بجا ہوگا کہ اس میں لائبنٹز نے اپنے عام فلسفیانہ خیالات کی تصدیق کی کوشش کی ہے کیونکہ تمہید میں اس نے بیان کیا ہے کہ وہ مواد اینیت کے نظریے کو برطرف کرکے خالص تجربے کی بنا پر اپنی تعمیرِ فکر قائم کرنا چاہتا ہے سب سے پہلے جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا روح اپنی اصلی حالت میں لوحِ سادہ کی طرح ہوتی ہے یا نہیں۔ لائبنٹز اپنے مقالات Discours میں بہت پہلے اس پر بحث کر چکا تھا اور اس نتیجے پر پہنچ چکا تھا کہ لوح بے نقش کا

تصور غلط ہے اور غیر صحیح مشاہدے پر مبنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ روح کی ہلکی اور تاریک حرکتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور صرف ان واضح شعوری کیفیتوں پر نظر رکھی جاتی ہے جو ایک عرصے تک خارجی تجربات کے اثر کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔ کارٹیزی اور تجربی دونوں گروہ اس غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں ہمارے احساسات میں جتنا کم فرق ہوتا ہے اتنا ہی باقی شعور کے مقابلے میں کوئی ایک شعوری کیفیت کم واضح اور ممتاز ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ شعوری زندگی جس قدر تاریک ہوتی ہے اسی قدر ہم آسانی سے اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں صحیح اور باریک مشاہدے سے ہم شعور اور بے شعوری کے حدود قائم کرنے میں زیادہ محتاط ہو جائیں گے۔ ظلمت اور وضاحت کے مابین لامحدود مدارج ممکن ہیں۔ لائبنٹز نفس کے ان تاریک تغیرات کو جو کبھی واضح شعور میں نہیں آتے، اپنی اصطلاح میں "ادراکات" کہتا ہے اُن ادراکات میں بھی ایک واحد کیفیت اس کثرت کی شیرازہ بند ہوتی ہے۔ ادنیٰ ترین ہستیاں اسی درجۂ حیات میں ہوتی ہیں۔ جب تک احساس واضح نہ ہو جائے اور اس کے ساتھ حافظہ وابستہ نہ ہو جائے تب تک لائبنٹز اس کے لیے شعور کی اصطلاح استعمال نہیں کرتا۔ حیات نفسی کا اعلیٰ ترین درجہ ارادی توجہ یا تامل ہے جو تاریک ادراکات کی طرف منعطف ہوتا ہے ان تین مدارج کا بہترین بیان اس کے چھوٹے رسالے (Princes de la nature et de la grace) میں پایا جاتا ہے لیکن فعلیت اور خود کاری ہر درجۂ حیات میں پائی جاتی ہے۔ ہماری تاریک ترین کیفیتوں میں بھی فعلیت موجود ہوتی ہے۔ جس طرح کوئی ایسی لوح نہیں ہو سکتی جو اپنی مخصوص فطرت اور ساخت کی وجہ سے تحریر پر کوئی اثر نہ ڈالے اسی طرح ہماری فطرت بھی شروع ہی سے ایک مخصوص صورت رکھتی ہے۔ غیر ارادی اور جبلی طور پر ہم بعض اصول کا استعمال کرتے ہیں جن سے شعوری طور پر ہم بہت بعد میں آگاہ ہوتے ہیں ہم متناقضات کو رد کر دیتے ہیں بیشتر اس کے کہ ہم نے کبھی رفع نقیضین کا اصول سنا ہو جس طرح ہماری فطرت میں بعض عملی جبلتیں ہیں اسی طرح بعض نظری جبلتیں بھی ہیں تحفظ ذات کا جذبہ اور دوسروں کی مدد کرنے کی خواہش ہم میں غیر ارادی طور پر پائی جاتی ہے ہم اپنی ذات کے متعلق جتنا جانتے ہیں اس سے بہت کچھ زیادہ اس میں موجود

ہے نفس میں بھی مادی فطرت کی طرح چھوٹی چھوٹی مقداروں سے مل کر واضح اور محسوس شے بنتی ہے۔ جس طرح حرکت یک بیک عدم سے وجود میں نہیں آتی اسی طرح شعور بھی عدم محض سے پیدا نہیں ہوتا۔ استقلال قوت کی رو سے لائبنٹز روح کی حیات مسلسل کا قائل ہے شعور یا عدم شعور، وضاحت یا ظلمت، سب کیفیتوں میں روح موجود ہے۔ نفسی زندگی کا بظاہر ناپید ہو جانا حقیقت میں ایک زیادہ تاریک اور زیادہ ابتدائی حالت کی طرف تغیر کا نام ہے اس سوال کا کہ آیا نفس میں حضوری تصورات پائے جاتے ہیں، وہ یہ جواب دیتا ہے کہ نفس میں جبلی میلانات پائے جاتے ہیں جن کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب تجربہ ان کے لئے مواقع پیش کرتا ہے اور یہ میلانات تمام نظری اور عملی فعلیت کی بنا ہیں۔ شعور کے ایسے تاریک عناصر کی مثال ہیں جنھیں ہم آسانی سے نظر انداز کر دیتے ہیں وہ جسم کے ان ہلکے احساسات کو پیش کرتا ہے جو وظائف اعضا کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں اور ہماری عام حالت پر ان کا اثر ہوتا رہتا ہے۔ ہمارے خارجی حواس میں یقیناً زیادہ وضاحت پائی جاتی ہے ہمارے محسوسات مادے کی حرکتوں سے جن کے وہ مطابق ہیں بہت مختلف ہوتے ہیں لیکن لائبنٹز کہتا ہے کہ ہمارے احساسات صرف بظاہر بسیط معلوم ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں وہ بھی مادی حرکات کی طرح مرکب ہوتے ہیں اس کے نظریہ کے مطابق جو چیز واضح طور پر شعور میں آتی ہے وہ مبہم عناصر سے مرکب ہوتی ہے مثلاً سمندر کے تلاطم کا شعور ہزارہا امواج کے ہلکے ہلکے احساسات سے مل کر ایک بڑے احساس کے طور پر محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم توجہ کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا۔ کہ ہم کبھی مطلقاً بے احساس نہیں ہوتے، ہماری روح کی فعلیت مسلسل جاری رہتی ہے ہلکے ہلکے احساسات ہمیشہ ہم میں پائے جاتے ہیں اور روح کی مسلسل فعلیت کا باعث ہوتے ہیں ہماری کیفیت شعوریت ہی پورے طور پر خالی یا بے امتیاز نہیں ہوتی۔ لوگ محض اسی لئے بے امتیاز شعور کے قائل ہو جاتے ہیں کہ شعور کے خفیف امتیازات کی طرف وہ توجہ نہیں کرتے۔ بعض اوقات غیر ارادی طور پر دائیں یا بائیں طرف منہ موڑ لیتے ہیں جب کہ بظاہر کسی خاص طرف حرکت کرنے کی کوئی خارجی وجہ موجود نہیں ہوتی۔ ہماری فطرت ہمیشہ زیادہ تسکین کے حصول میں ساعی رہتی ہے۔ ہم ہمیشہ ایک بیتابی سی محسوس کرتے رہتے ہیں اور کامل تسکین کو نہ پا کر تبدیلی حالت کی کوشش

کرتے رہتے ہیں۔ یہی بے تابی توسن حیات کے لئے مہمیز ہے اور اسے پوری طرح ہم تب ہی محسوس کرتے ہیں جب کہ یہ بے تابی تکلیف اور الم کی حالت تک پہنچ جاتی ہے۔ ہم ہمیشہ چھوٹے چھوٹے موانعات پر غالب آنے میں مصروف رہتے ہیں جن میں مسلسل ہمیں اپنی قوت کو صرف کرنا پڑتا ہے۔ ان چھوٹے چھوٹے موانعات اور بیتابیوں کے بغیر لذت کا احساس ہی ممکن نہیں۔ مسلسل مزید تسکین کی خواہش لذت کی حالت میں بھی ہمیں ایک کیفیت پر نہیں ٹھہرنے دیتی اور ہل من مزید کا تقاضا جاری رہتا ہے۔ یہی ہلکے ہلکے احساسات ایک شخص کی زندگی کے مختلف زمانوں میں رابطہ پیدا کر لیتے ہیں کیونکہ واضح شعوری حالتیں اکثر متناقض معلوم ہوتی ہیں جس طرح ایک ہی فرد کی مختلف حالتوں کے ربط اور امتیاز کی توجیہ ان ہلکے احساسات سے ہوتی ہے اسی طرح مختلف افراد کے درمیان جو ربط اور امتیاز ہے اس کی توجیہ بھی یہی احساسات کرتے ہیں اگر روح کی اصلی حالت کو ہم لوح سادہ سے تشبیہ دے سکیں تو بھی اس کا اقرار کرنا پڑیگا کہ کوئی دو لوحیں ایک جیسی نہیں ہیں۔ اگر ہم چھوٹے چھوٹے امتیازات کو نظر انداز نہ کریں تو ہمیں تمام کائنات میں کوئی دو چیزیں پوری طرح ایک جیسی نہیں ملینگی۔ دو انسان تو درکنار کسی درخت کے کوئی دو پتے بھی ایک جیسے نہیں ہوتے۔ دو چیزوں کو ایک جیسا سمجھنا ہماری جہالت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ان مبہم احساسات میں جن کا ایک فرد کو پوری طرح شعور نہیں ہوتا باقی تمام ہستی اپنے آپ کو اس پر منکشف کرتی ہے اور اس کی حالت کو متعین کرتی ہے اور ان سب کیفیتوں سے وہ فرد خود واقف نہیں ہوتا۔ یہی احساسات اس کو باقی تمام ہستی سے متحد کرتے ہیں۔ کائنات سے یہ اتحاد خواب میں بھی منقطع نہیں ہوتا۔ خواب اور بیداری میں محض ایک درجہ کا فرق ہے۔ توجہ کے رخ کا پھر جانا بھی ایک قسم کی نیند ہے ہو

مقادیر اقل کی اہمیت کی طرف توجہ دلا کر لائبنٹز نے نفسیات کی بہت خدمت کی ہے اس نے مشاہدۂ نفس کے لئے بالکل ایک نیا عالم کھولدیا جس کے مطالعہ کیلئے ہمارے پاس کوئی ایسا آلہ نہیں جیسے کہ خارجی مشاہدہ کے لئے خوردبین ہے اس کے اس نظریے سے ایسے نقاط نظر ممکن ہو گئے جن سے عام تصور سے

بہت زیادہ ہستی کے ذہنی پہلو کا تسلسل قابل قبول ہوگیا۔ شاید اتنے زبردست تسلسل کا خود لائبنٹز کو بھی اندازہ نہیں تھا کیونکہ اس نے موناداتوں کو بے دریچہ قرار دیا تھا جس کی وجہ سے وہ باقی کائنات سے غیر شعوری طور پر اثرات قبول نہیں کرسکتے۔ موناداتوں میں باہم صرف یہی فرق ہے کہ اُن میں سے بعض کی اندرونی حالت زیادہ واضح ہے اور بعض کی کم اور خود ایک ہی فرد کی مختلف حالتوں میں یہی فرق ہے کہ اُن کے درجۂ وضاحت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ اس نظریہ سے ہم معلوم کرسکتے ہیں کہ تنویر کی صدی شروع ہونے والی ہے جس کا اعتقاد یہ ہے کہ سب کچھ پہلے سے موجود ہے اس سے واقف ہونے کے لئے صرف نور کی ضرورت ہے۔ لائبنٹز اور اس کے تابعین کا تمام فلسفہ اسی رجائی بنا پر تعمیر کیا گیا ہے۔

اس امر کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہیے کہ نفسیات میں لائبنٹز نے نفسی زندگی کا اس سے بہت گہرا نظریہ پیش کیا ہے جو عقلیت اور عہد تنویر کی اساس فکر تھا۔ اول یہ کہ کائنات کا مظروف لامحدود ہے اگرچہ وہ مبہم صورت میں نفس کا معروض ہو۔ اور اس کا کامل تعقل ایک محدود ہستی کے لئے ناممکن ہو۔ مزید براں وہ احساسات اور تصورات کے علاوہ نفس کے اندر ایک اور آزاد عنصر کے وجود کو بھی پیش کرتا ہے یعنی نئے احساسات کی طرف عبور کرنے کی تحریک اور میلان۔ اس حد تک وہ سعی یا ارادے کو انسان کا جوہر تسلیم کرتا ہے اور یہ ایک ایسی سعی ہے جو کبھی ختم نہیں ہوسکتی۔ جذبات کے متعلق اس کے خیالات میں کسی قدر تذبذب پایا جاتا ہے۔ کبھی تو وہ جذبات کو مبہم تصورات سمجھتا ہے جو عقل کی تنویر کے بعد ناپید ہو جانے چاہئیں اور کبھی وہ ان کو تصورات اور تاثرات خط والم دونوں سے الگ خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جذبات میلانات ہیں یعنی تصورات جن کے محرک ہوتے ہیں اور الم کا تاثر ان کے ساتھ شامل ہوتا ہے اور اس لحاظ سے سعی ناشناہی یا ارادے سے ان کا گہرا تعلق ہے ؏

اپنی ذات کے مشاہدے سے ہمیں وہ ابتدائی حقائق امری حاصل ہوتے ہیں جن سے ہمارے سلسلۂ فکر کا آغاز ہوتا ہے پہلے لازمی یا اولی حقائق ہم کو عینی قضایا میں حاصل ہوتے ہیں عینی قضایا سے مراد ایسے قضیے ہیں جن میں موضوع اور محمول

ایک ہی واحد تصور کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ابتدائی حقائق امری اور اولیاتی صداقتوں میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ اُن کے اندر ایک بلا واسطہ نسبت پائی جاتی ہے حقائق امری میں یہ بلا واسطہ نسبت فہم اور اس کے معروض کے درمیان ہوتی ہے اور اولیاتی صداقتوں میں موضوع اور محمول کے درمیان۔ دونوں حالتوں میں یہ بلا واسطہ اضافت اس امر کا ثبوت ہوتی ہے کہ ہم اس سے زیادہ یقینی بات تک نہیں پہنچ سکتے لائبنٹز بہت پہلے سے اولیاتی صداقتوں اور امری حقیقتوں میں امتیاز قائم کر چکا تھا۔ سنہ ۱۶۷۸ء ہی میں اپنے ایک خط میں جو اُس نے کون رنگ کو لکھا اُس نے اس فرق کو بیان کیا جہاں وہ کہتا ہے کہ تمام اصول اولیہ میں یہ بات ہونی چاہئے کہ وہ قضایائے عینی میں تحویل ہو سکیں۔ اسی لحاظ سے اُس نے اصول متعارفہ کو عینی اور اولیاتی میں تقسیم کیا۔ عینی قضایا کی اہمیت یہ ہے کہ جو دوسرے قضایا ان میں تحویل ہو سکیں ان میں بھی وہی ہمت پیدا ہو جاتی ہے۔ جو عینی قضایا میں پائی جاتی ہے اس لحاظ سے لائبنٹز کا یہ تقاضا ہے کہ ہمارے تمام ابتدائی مفروضات جہاں تک کہ ان میں عینیت نہیں پائی جاتی قابل ثبوت ہونے چاہئیں جس حد تک کہ لاک نے حضوری تصورات کی اس لحاظ سے تنقید کی ہے کہ وہ تاثر یا آسائش فکر کا نتیجہ ہیں وہاں تک لائبنٹز بھی اسی سے متفق ہے لیکن لاک نے حقائق کو واجب اور ممکن میں تقسیم نہیں کیا۔ لائبنٹز کی اصطلاح میں جب کوئی صداقت حضوری بھی ہو تو بھی نفس کو اُس کی طرف متوجہ کرنا لازمی ہے بیشتر اس کے کہ اُس کا احساس ہو سکے۔ حضوری حقائق بھی دوسرے حقائق کی طرح صرف سیکھنے سے حاصل ہو سکتے ہیں نفس میں وضاحت پیدا کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے اور کامل وضاحت صرف عینی قضیوں میں پائی جاتی ہے۔ لائبنٹز نے اصول عینیت پر زور دینے سے منطق کی بڑی خدمت کی ہے کیونکہ ارسطاطالیسی اور مدرسیتی منطق ارتفاع نقیضین کے قانون سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ اس لئے ایک ایسی منطق کا خاکہ پیش کیا جس میں ہر قضیہ عینیت کی نسبت سے وضع کیا جاتا ہے اور اس طرح سے ایک ایسے منطقی استقرا کی پیش بیانی کی جسے ہمارے زمانہ میں لوٹن اور جے ونز انگریزی منطقیوں نے اختیار کیا ہے لیکن منطق کا یہ خاکہ ۱۸۴۰ء تک شائع نہیں ہوا اس لئے فلسفہ پر اس کا کوئی اثر نہ ہوا۔ فکر مجرد میں اصول عینیت اور عالم تجربہ میں

واقعات کا مطابقی قانون ربط و تلازم جو قانون دلیل کافی کا تقاضا ہے صداقت کا معیار ہے جس طرح سے لائبنٹز نے سب سے پہلے اصول عینیت کو ایک اساسی منطقی اصول کے طور پر پیش کیا اسی طرح وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے اصول تعلیل کو امور واقعہ کی نسبتوں کا خاص اصول ہونا ثابت کیا۔ اس طرح سے اس نے ایک ایسے اصول کو نمایاں کیا جو تمام حقیقی علم کی بنیاد ہے۔ وہ قانون تعلیل اور خالص منطقی اصولوں میں ایک بیّن فرق قائم کرتا ہے اور اس طرح سے اس کی ماہیت پر ایک جامع بحث کرنے کے لئے تیار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ کوئی منطق صوری کا اصول نہیں ہے اور نہ ہی اس کو تجربہ میں سے اخذ کر سکتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ ایک عقلی اصول ہے اور امور واقعہ کی تمام نسبتوں کے متعلق صحیح ہے۔ فوق الفطر عالم میں بھی اس کی صداقت ویسی ہی ہے جیسی کہ فطری عالم میں۔ اب سوال یہ ہے کہ کس طرح ممکن ہے اس سوال کا جواب لائبنٹز نے بعد میں آنے والوں کے لئے چھوڑ گیا۔ اس لئے صرف یہ کام کیا کہ اچھی طرح تعلیل کر کے تعلیل کے تصور کو عام منطقی اور طبعی اصولوں کے ساتھ خلط ملط نہیں کیا۔ اس سے پہلے یہ تصور ان کے ساتھ مخلوط چلا آتا تھا۔ استدلالی وجہ اور علت کے مابین بھی اس نے کوئی واضح امتیاز قائم نہیں کیا اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اصول اصول عقل بھی ہے اور واقعات کی اضافتوں کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک خیال یہ بھی وابستہ ہے کہ واقعات کے قوانین عقل الٰہی کی شہادت دیتے ہیں جو دنیا کی خالق ہے۔

لائبنٹز تمام عمر اسی خیال میں لگا رہا کہ فکر کی الف بے تے تیار کرے جس کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے تمام علم کی پوری طرح تحلیل کریں۔ یہاں تک کہ اس کے اساسی تصورات اور عناصر اور اولی شرائط تک پہنچ جائیں۔ یہ بھی ممکن ہونا چاہئے کہ ایک موزوں نظام علامات کے ذریعہ سے ہم ایک عام علمی زبان بنائیں جو تمام قسم کے تصورات کے لئے ویسا ہی کام دے جیسا ریاضی کی علامتیں مقداروں کے لئے کام دیتی ہیں۔ یہ زبان منطق بھی ہو محیط العلوم بھی ہو اور صرف نحو بھی۔ اس کے ذریعہ سے ہم اپنے معلومات کو ایک مرکز پر بھی لا سکیں اور اس کے ذریعہ سے نئے انکشافات بھی کر سکیں۔ رفتہ رفتہ جب اولیات اور ممکن حقائق کا فرق اس پر واضح ہوتا

گیا وہ اس عام علمی زبان کے خیال کو اولیاتی تصورات تک محدود کرتا گیا بہت سی کوششوں کے باوجود اس تجویز نے تکمیل کی صورت اختیار نہ کی۔ غالباً اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اس کو یہ اندازہ ہو گیا کہ صحیح معنوں میں ایسی لسان علامات کے لئے یہ مقدم ہے کہ ہمارا علم مکمل ہو چکا ہو۔ لیکن اس تجویز سے او عالی فلسفہ کی امتیازی خصوصیت واضح ہوتی ہے؛

حمایتِ انتظامِ الٰہی۔ (Thedicee)

بحیثیت ایک مفکر کے لائبنٹز کا کام یہ تھا کہ فطرت کے میکانکی تصور کی تردید کرنے کے بغیر فکر کو اُس سے باہر نکال لے جائے۔ اس لئے اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ میکانکی قوتوں کا عمل بھی خاص غایتوں سے متعین ہوتا ہے اور میکانکی علل و معلولات کے تدریجی سلسلہ کو ہم ذرائع اور مقاصد کا ایک تدریجی سلسلہ قرار دے سکتے ہیں۔ ہر مقام پر کائنات کا جوہر ایک کسبی اور ایک ارتقا ہے اس خیال کے ذریعہ سے وہ نہ صرف میکانیت اور مقصدیت میں توافق پیدا کرتا ہے بلکہ مختلف مونادات ارواح اور اجسام کو بھی باہم موافق بناتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ عقل اور مذہب کی بھی تطبیق ہو سکتی ہے۔ اُسکا اعتقاد تھا کہ نہایت کٹر راسخ الاعتقادی کے تقاضے بھی اس کے فلسفہ سے پورے ہو سکتے ہیں۔ اسی زمانہ میں لائبنٹز کا ایک ہم عصر مصنف مذہبی مسئلہ پر بڑا زور دے رہا تھا۔ لائبنٹز اس کا نہایت ادب کرتا تھا۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ پیر بیل دین و دانش کے درمیان موافقت کا قائل نہیں تھا اور قائم شدہ عیسائی مذہب کے مسائل کو خاص طور پر مخالف عقل سمجھتا تھا۔ اپنے اس خیال میں وہ مسئلہ شر پر بڑا زور دیتا تھا اور کہتا تھا کہ مانی کے مذہب کا یہ مسئلہ کہ خیر اور شر دونوں ازلی اور مستقل ہستیاں ہیں بہ نسبت عیسائیت کے تجربہ کے بہت زیادہ موافق ہے۔ لیکن اعتقاداً وہ مروجہ عیسائیت کے سامنے سر تسلیم خم کرتا تھا۔ لائبنٹز کی ذہین شاگرد ملکہ پرشیا بیل کے اعتراضات سے اس قدر مضطرب ہوئی اس لئے لائبنٹز سے درخواست کی کہ اُن کی تردید کرے۔ لائبنٹز نے اپنے آپکو

اس کام کے لئے ۔ پوری طرح آمادہ پایا اُس لئے جب سے لکھنا شروع کیا تھا ۔ حمایت انتظام الٰہی کا مسئلہ اُس کے پیش نظر تھا مسئلہ یہ تھا کہ اگر یہ تسلیم کریں کہ کائنات کا خالق قادر مطلق خبیر مطلق اور عاقل مطلق ہے تو کائنات میں طبیعی اور اخلاقی شر اور نقصان جو ہمارے تجربہ میں آتا ہے ایسے خدا کی ہستی کے کس طرح موافق ہو سکتا ہے ۔ کئی سال پیشتر اُس نے اس مضمون پر ایک تصنیف کا خاکہ تیار کیا تھا ۔ بیل کی کتاب کے جواب میں اور ملکہ کے تقاضہ سے اس نے ایک کتاب لکھی جس کا عنوان ہے Essais de Theodicee sur la bonte de Dien la liberta deLihomme et l'origine der dermal مضامین مشتمل بر حمایت فضل و رحمت الٰہی ۔ اختیار انسانی و مبدء شر" جو ۱۷۱۰ میں ایمسٹرڈم میں شائع ہوئی ؏

بیل کے اس دعوی کے جواب میں کہ مذہب کے مسائل پر اعتقاد رکھنا چاہئے حالانکہ وہ عقل کے خلاف ہوتے ہیں لائبنٹز نے مخالف عقل اور ماورائے عقل ہونے میں فرق قائم کیا ۔ یہ امتیاز اس کی اُس تقسیم سے تعلق رکھتا ہے جو اُس نے حقائق سرمدیہ اور حقائق امری میں کی ۔ حقائق سرمدیہ کی بناء قانون عینیت پر ہے اور حقائق امری کی بناء اصول دلیل مکتفی پر ۔ کوئی اعتقاد جو اس قابل ہے کہ اس پر یقین کیا جائے پہلی قسم کے حقائق عقلیہ کے خلاف نہیں ہو سکتا مثلاً خدا کا وجود اسی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے اگر تصور خدا کا تضمن یعنی جو صفات خدا کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں تاہم متناقض نہ ہوں لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی خیال ہمارے اکتسابی تجربہ سے بلند تر ہو کیونکہ مظاہر کے ربط کا منطقی لزوم جو قانون دلیل مکتفی کے ذریعہ سے ہم پر منکشف ہوتا ہے ہمیشہ مقید اور مشروط ہوتا ہے ۔ لائبنٹز کے نزدیک نیچرل سائنس کے اصولوں کی توجیہ بھی صرف ربوبیت اور مقصدیت سے ہو سکتی ہے ۔ حقائق ممکنہ کا حصول یعنی اصول دلیل مکتفی ہم کو تجربہ سے باہر لیجاتا ہے کیونکہ موناڈات کا توافق اور تمام واقعات کا قانون کے مطابق واقع ہونا صرف ایک ایسی مطلق ہستی ہی کے ذریعہ سے سمجھ میں آسکتا ہے جس نے کائنات کو عقل کی بنا پر بنایا ہے ۔ ہر انفرادی شے اور ہر جزئی واقعہ فی نفسہ ایک عارضی حادثہ ہوتا ہے ۔ ہم سلسلۂ وجود و علل سے کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے ۔ اور اصول دلیل مکتفی کے تقاضا کو کامل طور پر پورا نہیں کر سکتے

جب تک کہ ہم ایک ایسی علت اولیٰ تک نہ پہنچ جائیں جو آپ ہی اپنی علت ہے۔ خدا نے یہ عالم اپنی عقل سے منتخب کر کے بنایا۔ اس حقیقی عالم کے علاوہ لاکھوں اور عالم ممکن ہو سکتے تھے۔ جب خدا نے اسی کو معرض وجود میں لانے کے لئے منتخب کیا تو اس کی یہی وجہ ہو سکتی تھی کہ یہ بہترین عالم ہے۔ لیکن بہترین عالم کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس میں تاریک پہلو یا نقائص موجود نہ ہوں بلکہ اس کے نقائص اس کے کمالات کے مقابلے میں ناپید ہو جائیں۔ ہر ممکن کائنات جو محدود ہستیوں پر مشتمل ہو نقائص سے مبرا نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ محدود ہستی میں حدود کا پایا جانا لازمی ہے، اس لئے لامحدود الٰہی فطرت اس میں پوری طرح متحقق نہیں ہو سکتی۔ محدودیت سے جو ایک وجودیاتی نقص ہے ایک طرف الم پیدا ہوتا ہے جو طبیعی نقص ہے اور دوسری طرف گناہ جو اخلاقی نقص ہے۔ اس لحاظ سے ایک حد تک نقص کا ماخذ خود خدا ہی ہے لیکن خدا کا ارادہ اس کا مصدر نہیں کیونکہ خدا کا ارادہ ہمیشہ خیر ہی کے لئے ہوتا ہے بلکہ خدا کی عقل اس کا ماخذ ہے جس میں ازل سے تمام ممکن کائناتوں کی مثالیں موجود ہیں۔ خدا نے صرف حقیقی وجود کی تکوین کی، امکانات کی تکوین نہیں کی۔ بدی کا اصل ماخذ وہ نقص ہے جو محدود ہستیوں کی ہر ممکن کائنات میں لازماً موجود ہوگا لیکن خدا کے تکوینی انتخاب کی وجہ سے اس نقص کی مقدار اقل ممکن ہے اور اعلیٰ ترین کمال کو نمایاں کرنے اور اس کو وجود میں لانے کا ایک ذریعہ ہے۔ لائبنٹز کا تصور حقیقت میں وہی ہے جو یعقوب بوہمے کا تھا سوائے اس کے کہ بوہمے کا بیان زیادہ خرافاتی اور رنگ آمیز ہے۔ اور جیسا کچھ لائبنٹز نے بھی کہا ان دونوں کا تخیل بیل سے زیادہ جدا نہیں کیونکہ یہ دونوں اس کی طرح دو نوامیس کے قائل ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ان دونوں کا خیال ہے کہ یہ دونوں نوامیس ایک خدا میں متحد ہو سکتے ہیں، بیل کے نزدیک ان کے لئے دو خداؤں کا ماننا لازمی ہے۔ لائبنٹز اور بوہمے کے نزدیک خدا کی فطرت میں امکانات کے مابین تنازع للبقا ہوتا ہے، جو موجودات کی جنگ کی تمہید ہے۔

بیل نے یہ کہا تھا کہ تجربہ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ دنیا میں الم اور گناہ پایا جاتا ہے اور اس سے مانی کے نظریہ کو تقویت حاصل ہوتی ہے لیکن اگر اولیائی

نقطۂ نظر سے عالم پر غور کریں تو ہم اس کی اساسی وحدت کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لائبنٹز اس پر مجبور ہوا کہ تجربہ عالم کے مشاہدے سے اپنے نظریے کی شہادت پیش کرے اکثر اوقات تو وہ بس اسی پر اکتفا کرتا ہے کہ یہ بہترین ممکن عالم ہے کیونکہ اگر یہ بہترین نہ ہوتا تو خدا اسے کیوں تکوین کے لئے منتخب کرتا وہ اس اعتراض کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اس سے پیدا ہوتا ہے اور جسے کئی سال بعد لائبنٹز کے مخالف ترین مفکر شوپن ہار نے اٹھایا کہ اگر منتخب شدہ عالم بہترین بھی ہو تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ اتنا خیر تھا کہ تکوین کے قابل ہو۔ ہو سکتا ہے کہ سرمدی امکانات کی سعیٔ تحقق یا تحریک وجود ہی فی نفسہ ایک بدی ہو۔ لائبنٹز کو یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ موجودہ عالم اس قابل تھا کہ اسے ضرور جامۂ ہستی پہنایا جائے اور ایک جامع اور کلی نظر میں اس میں نور اور کمال بہ نسبت ظلمت اور نقص کے زیادہ پایا جاتا ہے۔ وہ یہیں تاکید کرتا ہے کہ صرف ایک جزو کو دیکھ کر کائنات کے متعلق کوئی رائے قائم نہ کریں کل کی نسبت صرف کلی نقطۂ نظر سے کوئی حکم لگا سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی ایک اکیلا سُر سمع خراش ہو لیکن پورے نغمے کے اندر وہ نہایت عمدہ اثر پیدا کرے۔ اگر تھوڑا سا حصہ چھوڑ کر باقی تمام تصویر کو ڈھانپ دیا جائے تو وہ حصہ رنگوں کا ایک بے معنی اجتماع معلوم ہوگا لیکن کل تصویر کے تمام تاثر کے تعین میں وہ ایک لازمی اور لابدی جزو ہوگا کھانے میں ایسے مسالے بھی ہوتے ہیں جنھیں اگر الگ کر کے چکھیں تو تلخ اور بدمزہ معلوم ہوں لیکن تمام کھانے کے اندر وہ بڑی لذت پیدا کر دیتے ہیں اب سوال یہ ہے کہ ہم اپنی نگاہیں کتنی وسعت پیدا کر سکتے ہیں۔ لائبنٹز کا جواب یہ ہے کہ ہستی لامحدود ہے تمام منتہی جس غایت کے تحقق میں مصروف ہے اس تک ہم کبھی نہیں پہنچ سکتے ہم کائنات کے ایک نہایت قلیل اور گذشتنی حصے سے واقف ہوتے ہیں اور شاید یہ وہی حصہ ہو جس میں نقص و بدی کی اکثریت پائی جاتی ہے ہم یہ کیسے فرض کر سکتے ہیں کہ کائنات میں صرف انسانی اغراض نظر ہیں یا انسانی نصب العین اہم ترین ہیں خدا کے مقاصد تمام کائنات پر حاوی ہیں جس میں انسانوں کے علاوہ لامحدود دیگر مخلوقات بھی داخل ہیں۔ کیا ہم یہ چاہتے ہیں کہ خدا اس عظیم الشان اور لامحدود خلقت کو اس لئے بدل دے یا منسوخ کر دے کہ یہ ہمارے لئے الم اور گناہ کا باعث ہوتی ہے درانحالیکہ تمام اشیا میں اور خیر و شر میں ایسا گہرا ربط ہے کہ اگر ٹارکون Tarquin جرم نہ کرتا یا یہودا مسیح کے ساتھ بیوفائی

نہ بنتا تو بعد کا تاریخی ارتقا بالکل مختلف ہوتا۔ خدا نے کائنات میں افراد پیدا کئے ہیں لیکن ہر فرد خود اپنے اعمال کی علت ہے۔ سر چشمۂ ہستی خدا نے پیدا کیا لیکن اس میں جو روبدی ہے وہ اس نے پیدا نہیں کی۔ اگرچہ اس کو معلوم تھا کہ اس چشمے میں سے کس قسم کی بدی بہیگی لیکن اس نے اسے پیدا کیا کیونکہ جس عالم میں اس کا وجود ہوگا وہ تمام ممکن عالموں میں سے بہترین ہے۔ یہوداہ کی دغا بازی کے بغیر مسیح کی موت انسانوں کے لئے کفارہ نہ ہوتی۔ اکثر لوگ جو دنیا کی بدی پر زور دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ بدی اور تکلیف توجہ کش ہوتی ہے اور جس خیر سے ہم لذت اندوز ہوتے ہیں اس کا احساس عادت کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے۔

رکاوٹوں کا ہونا نہایت ضروری ہے تاکہ ہماری فعلیت کو متواتر کوئی نہ کوئی محرک ملتا رہے اور ہم غافل و بے حس نہ ہو جائیں خوش نصیب لوگوں اور فرشتوں کو بھی مزاحمت کی ضرورت ہے کیونکہ اگر مزاحمت نہ ہوگی تو وہ بھی غافل اور احمق ہو جائینگے۔ اگرچہ ہستی مسلسل اور متناسب ہے تاہم عملاً یہی مفید ہے کہ بظاہر ان میں ربط کہیں کہیں منقطع معلوم ہو اور حالات ناموزوں اور بے تعلق معلوم ہوں۔ ان ظاہری بے ربطیوں کی وجہ سے فکر کو ورزش کا موقع ملتا ہے اور کل کائنات کے حسن میں اضافہ ہوتا ہے۔ لائبنٹز ابدی سزا کے نظریہ کو بھی جائز ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کل ہستی میں نور و کمال کی کثرت کی وجہ سے اگر اکثر آدمی ابدی سزا بھی بھگتیں تو بھی لامتناہی مجموعۂ مسرت کے مقابلہ میں ان کی تکلیف نہایت بے مقدار ہوگی۔ آیا ہستی میں بحیثیت مجموعی کمال میں ترقی ہوتی ہے یا اس کا کمال حالات متغیرہ کی صورت کی ایک تبدیلی کا نام ہے ایک ایسا سوال ہے جس کا لائبنٹز کوئی جواب نہیں دیتا۔ لیکن اس کو یقین ہے کہ جو لوگ ہستی کو وسیع اور مکمل نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں وہ ضرور اشیاء کے حسن و کمال اور ان کے ارتقائے مسلسل کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں یہ خوشی قضا و قدر کے سامنے رواقیئین کی تسلیم و رضا سے بہت مختلف ہے جو بغیر جانے ہوئے

لائبنٹز نے اپنے ارادہ سے زیادہ بیل کے نقطۂ نظر کی حمایت کر دی نہ صرف یہ کہ ایک معنی میں لائبنٹز بھی دوئنوا میسیس کا قائل ہے بلکہ وہ اس امر میں بھی بیل سے قریباً اتفاق رائے پر مجبور ہے کہ اگر ہم اپنے آپ کو محض تجربہ تک

محدود رکھیں تو دینیاتی رجائیت کو قائم رکھنا نہایت دشوار ہے۔ لائبنٹز کا یہ اقرار کہ ہستی لامحدود ہے اور ہمارا علم محدود حقیقت میں ثبوت و استدلال کی سپر اندازی ہے۔ اس کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ کائنات کے دوسرے حصوں میں اشیاء کا کیا حال ہے یہاں پر وہ ایمان کی طرف رجوع کرتا ہے جو اس امر کا اقرار ہے کہ یہ مسئلہ عقل سے حل نہیں ہو سکتا۔ اپنے خط میں جو "حمایت انتظام الٰہی" ہی کے زمانہ کا لکھا ہوا ہے وہ کہتا ہے "کہ ہم سلسلۂ اشیاء کی صرف چند کڑیاں دیکھ سکتے ہیں اور ہمیں صرف وہی حصہ نظر آتا ہے جس میں نقص اور بدی بہت زیادہ ہے اور اس لئے ہمارے دماغ کی آزمائش اور ورزش کے لئے نہایت موزوں اور خدا سے اظہار محبت کے لئے نہایت مناسب ہے" لیکن جزو سے کل کی طرف مراجع آنے سے اس مسئلہ کی گرہ نہیں کھلتی۔ کیونکہ لائبنٹز کا نظام فلسفہ ایسا ہے جس کے مطابق کائنات میں ہر نقطہ پر ایک جسم اور روح موجود ہے۔ اس نظام کے مطابق فرد کو کل پر قربان کر دینا ہرگز جائز اور ممکن نہیں ہو سکتا۔ انفرادی مونادات کی تکلیف اس سے غائب نہیں ہو جاتی کہ کائنات کے نظام کے حسن کے لئے ان کی تکلیف ایک ذریعہ کا کام کر رہی ہے افراد مونادات کو جو زندگی عطا کی گئی ہے وہ اس کی بجا طور پر شکایت کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جہنم میں رہنے کی بجائے اگر وہ نہیں پیدا ہو لیتے تو اچھا تھا۔ خواہ کائنات کے حسن نظم کے لئے اُن کا جہنم میں رہنا ناگزیر ہی ہو خود لائبنٹز میں مقادیر اقل اور انفرادی اختلافات کا جو احساس تھا اگر وہ اس سے صحیح منطقیانہ استدلال کرتا تو دینیاتی رجائیت میں پھنسا نہ رہتا۔

فلسفۂ قانون

اخلاقیات اور فلسفۂ قانون کے متعلق لائبنٹز کے خیالات اُس کے عام فلسفہ سے بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں اسکی مونادیات اس تصور میں ختم ہوتی ہے کہ تمام ہستی ایک شہر الٰہی ہے یا خدا کی مملکت ہے جس کا اساسی اصول عدل ہے اور میکانیت کی تمام قوتیں اس عدل کے تحقق کے لئے کام کرتی ہیں۔ مقصدیت کا

نقطۂ نظر اُس کے نظریۂ کائنات اور اس کی اخلاقیات دونوں میں پایا جاتا ہے کہ اخلاقیات اور فلسفۂ قانون جو دونوں کے فطری حق کے تصور کے اندر داخل ہیں ان کی بناء مسرت کے بلا واسطہ جبلی جذبہ پر قائم ہے۔ لذت کے بہر تاثر کے ساتھ ایک ترقی یا ایک کمال وابستہ ہوتا ہے جو یا اضافۂ قوت پر مشتمل ہوتا ہے یا قوتوں میں زیادہ موافقت کے حصول سے وابستہ ہوتا ہے۔ لائبنٹز کی صرف ایک ہی چھوٹی سی تصنیف جرمن زبان میں ہے جس کا نام ”سعادت“ ہے اُس میں وہ کہتا ہے کہ کمال کا اظہار قوت کار میں ہوتا ہے کیونکہ تمام ہستی ایک مخصوص قوت کا نام ہے اور قوت جتنی زیادہ ہوتی ہی ایک ہستی بلند تر اور آزاد تر ہو جاتی ہے۔ علاوہ بریں قوت کے اندر ایک یہ بات بھی داخل ہے اتنی ہی وہ کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت پیدا کر دیتی ہے کیونکہ قوت کی وجہ سے ایک ہستی دوسری ہستیوں پر حکمراں ہو جاتی ہے اور اُن کی نمائندہ ہو جاتی ہے کثرت میں وحدت ہی کا نام موزونیت یا موافقت ہے۔ لائبنٹز کی مراد یہ ہے کہ لذت کا احساس زندگی کی قوتوں کی ثروت اور موافقت سے پیدا ہوتا ہے۔ خواہ ہم ان قوتوں سے آگاہ ہوں یا نہ ہوں مسلسل احساس لذت کا نام مسرت یا سعادت ہے۔ سعادت کے لئے دانائی لازمی ہے جس سے عقل کی روشنی اور ارادہ کی ورزش سرزد ہوتی ہے۔ غیر ارادی کوششیں بھی اسی سمت کی طرف جاتی ہیں لائبنٹز اس خیال میں گروٹیس کا ہم زبان ہے جسے وہ بے مثال گروٹیس کے نام سے یاد کرتا ہے کہ انسان کی فطرت میں نہ صرف اپنی مسرت کے لئے بلکہ دوسروں کی مسرت کے لئے بھی ایک غیر ارادی تحریک موجود ہے دوسروں کی سعادت سے تو لطف حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ اُن کی سعادت کو ہم اپنی سعادت محسوس کرتے ہیں اُسے محبت کہتے ہیں۔ بے غرض محبت بھی اسی لئے ممکن ہے کہ دوسروں کی سعادت کا اثر ہماری اپنی سعادت پر ہوتا ہے ارسطو کی پیروی میں لائبنٹز بھی عدل کو اساسی فضیلت سمجھتا ہے اور اس کی نسبت کہتا ہے کہ عدالت عقلمندوں کی خیرات ہے۔ محبت مقصد کو متعین کرتی ہے اور دانائی اس کے حصول کے ذرائع بتاتی ہے عدل یہ ہے کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جائے اور اسباب حیات کو ٹھیک طور پر تقسیم کیا جائے امور عامہ کا انتظام اور افراد کی ملک کی داد و ستد انصاف

سے ہو۔ آئینی اور تقسیمی عدل کی بنا یہ اصول ہے کہ تمام انسانوں کو فائدہ پہنچے اور اس خاص قانون یا عدالت سے الگ چیز ہے جس کا مقصد جماعت میں امن کو قائم رکھنا ہے۔

باوجود اس کے کہ لائبنٹز کسی حد تک قدیم ادرسطی خیالات سے کام لیتا ہے اس کے فلسفۂ قانون میں بعد میں آنے والے فلسفہ کی پیش بینی بھی جھلکتی ہے مسرت عامہ یا فلاح عامہ کو قانون اور اخلاق کی غایت قرار دے کر وہ اس فلسفے کا پیشرو بن گیا جو افادیت کے نام سے موسوم ہے اس کے خیالات سے ہمیں کمبرلینڈ کا فلسفہ یاد آجاتا ہے اور جب اس نے اپنے ایک معاصر شافٹسبری Shaftsbury کے خیالات کو اپنے تفکرات سے مماثل پایا تو خوش بھی ہوا اور متعجب بھی۔

اگرچہ لائبنٹز کی اخلاقیات اور فلسفۂ قانون کی بنا خالص نفسیاتی ہے تاہم اس کی رائے ہیں وہ مذہب کے امر و نہی سے مستغنی نہیں ہو سکتے وہ گروٹیس Geotius سے متفق ہے کہ اخلاق اور قانون خدا کی سیاہ اصول عرضی پر مبنی نہیں ہو سکتے لیکن تمام اعلیٰ ترین اصول قوانین کی طرح اخلاق اور قانون کے احکام بھی اصل میں فکر الٰہی سے صادر ہوئے اور ارادۂ الٰہی سے قائم ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بے غرض محبت میں اپنی مسرت کی طلب کے ساتھ دوسروں کی مسرت کی طلب بھی وابستہ ہوتی ہے لیکن ایسے لوگ مستثنیات میں سے ہوتے ہیں۔ عاقبت میں الٰہی جزا و سزا کو تسلیم کئے بغیر یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ اخلاقی خوبی اور ذاتی مفاد ہمیشہ ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہذا اخلاق کی ضمانت کے لئے فطری مذہب کی ضرورت ہے فطری مذہب انسانی اخلاق اور قانون کے لئے بلند ترین نقطۂ نظر پیش کرتا ہے کیونکہ اس سے ہمارے خیالات اور توقعات میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے کہ ہم اسی الٰہی قانون پر کاربند ہیں جو تمام ہستی میں عمل کرتا ہے۔

اس کے تمام نظام فلسفہ کی طرح لائبنٹز کے فلسفۂ قانون میں بھی یہ خیال بہت نمایاں ہے کہ افراد کے مابین ایک موافقت پائی جاتی ہے یہی خیال اس کی تمام تحقیقات کا رہنما تھا اور یہی خیال نئی صدی کو اس سے ورثے میں ملا جس کے فکر کیلئے کئی حیثیتوں سے لائبنٹز کا نظام ایک نوعی مثال ہے۔

باب ہفتم

کرسچین ولف (Bhristian Wolff)

لائبنٹز نے جو کچھ اپنے خطوط اور رسالوں میں بیان کیا اس کی رسائی صرف چند لوگوں تک تھی ولف نے اسی مواد کو سطحی طور پر پھیلا کر اور مرتب کر کے کئی جلدیں تیار کر دیں ولف کا اپنے زمانے پر بہت اثر ہوا کیونکہ اس کی وجہ سے عقلیات کا بہت وسیع حلقوں میں رواج ہو گیا اور اس نے اصول دلیل تحققی کو تمام شعبوں پر عائد کیا۔ لائبنٹز زیادہ تر فرانسیسی یا لاطینی میں لکھتا تھا (اگرچہ ایک وقت اس کا ارادہ تھا کہ حمایت انتظام الہٰی کو جرمن زبان میں لکھے کیونکہ بقول خود اس زبان میں فلسفیانہ دوشیزگی پائی جاتی ہے) لیکن ولف نے اپنی تصانیف جرمن زبان میں لکھیں اور ایک حد تک اس زبان میں فلسفیانہ مصطلحات کا موجد ہوا ایک قسم کا عام پسند اور عام فہم فلسفۂ ولف اٹھارھویں صدی کی المانی تنویر عقلیت کا ایک لازمی عنصر تھا۔ سترھویں صدی کے نظامات کے اکثر خیالات ولف کے ذریعے سے تعلیم یافتہ جمہور تک پہنچ گئے۔ ایک دوسری قسم کے خیالات انگلستان کی طرف سے آئے جن کا محرک جان لوک (John Locke) کا فلسفہ تھا۔

کرسچین ولف سنہ ۱۶۷۹ء میں بریسلا (Breslau) میں پیدا ہوا اس نے دینیات کے علاوہ ریاضیات اور فلسفے کا مطالعہ کیا اور سنہ ۱۷۰۶ء میں ہالے Halle

کی یونیورسٹی میں فلسفے کا پروفیسر ہو گیا اگرچہ وہ خاص طور پر فلسفہ ہی کا درس دیتا تھا۔ وہ ڈیکارٹ اور لائبنٹز کی تصانیف سے خاص طور پر متاثر ہوا اور شیرن ہوزن کے ذریعے سے سپائنوزا کا بھی اس پر اثر ہوا کیونکہ سپائنوزا کا نام کئے بغیر شیرن ہوزن نے اس کے نظریۂ علم کو اپنی کتاب "طب ذہنی" Medicina Mentis میں ذرا کھول کر بیان کر کے شائع کر دیا تھا۔ ولف کو یہ برا معلوم ہوتا تھا کہ لوگ اسے لائبنٹز کا پیرو کہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ لائبنٹز کے بہت سے خیالات کو اس نے کئی حیثیتوں سے بدل بھی دیا تاہم جس فلسفے کو اس نے جرمن یونیورسٹیوں میں رائج کیا اور جو کانٹ کے زمانے تک چھایا رہا اس کا لائبنٹز اور وُلف دونوں کے نام سے اکٹھا موسوم ہو کر لائبنٹز وُلفی Leibnitz Wolffian فلسفہ کہلانا بالکل بجا تھا۔ لائبنٹز کے فلسفہ کی اصلی حقیقت اس کی مابعد الطبیعیاتی تصوریت نظریۂ موناد آ ایسی چیز نہیں تھی جس سے ایک ایسا عام فہم سا نظام قائم کر لیا جاتا جیسا کہ وُلف نے کیا یہ خیال کیا کہ طبیعیات کو اس تخیل سے دینیات کے موافق بنایا جائے کہ کائنات ایک عظیم مشین ہے جو الٰہی اغراض کو پورا کرنے کے لئے بنائی گئی ہے۔ اور موافقت مقدرہ کے ذریعہ سے خدا نے شعوری زندگی کے ساتھ اس کی مطابقت پیدا کر دی ہے۔ وُلف اور لائبنٹز دونوں کے فلسفہ میں پایا جاتا ہے۔ کائنات کو ایک ایسا کل فرض کیا گیا ہے جو افراد پر مشتمل ہے اور ایسے قوانین پر چلتا ہے جن کی اساس خدا کی ذات میں ہے۔ اس تمام نظام کی منطقی بنیاد اصول دلیل مکتفی ہے۔

یہ ایک دلچسپ امر ہے کہ وُلف نے نہ صرف ادعائی فلسفہ کو عام پسند بنایا بلکہ اس کی تکمیل بھی کی۔ لائبنٹز نے یہ ایک نہایت اہم قدم اٹھایا کہ قانون عینیت اور قانون دلیل مکتفی کو دو الگ الگ اصول قرار دیا جن میں سے پہلا عقلی صداقتوں کے لئے ہے اور دوسرا اموری صداقتوں کے لئے ہے۔ وُلف نے یہ کوشش کی کہ حقائق امور کو حقائق عقلی سے مستخرج کرے۔ وہ اس کو بدیہی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے اسکی

ایک وجہ یا علت ہوتی ہے اور اس کا خیال ہے کہ یہ لائبنٹز کی غلطی تھی کہ اسنے اصول دلیل مکتفی کا کوئی ثبوت نہیں دیا جو خود اس کے نظام اور دیگر بڑے نظامات میں اس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ وُلف نے جو ثبوت دیا ہے وہ حسب ذیل ہے "جہاں پر کوئی وجہ نہیں پائی جاتی وہاں کچھ نہیں ہے جس سے ہم یہ سمجھ سکیں کہ یہ شئے کیوں ہے اس حالت میں یہی ہو سکتا ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آئے لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی شئے عدم سے وجود میں آئے اسلئے جو کچھ بھی ہے اس کے ہونے کی ایک مکتفی وجہ" یہ معلوم کر لینا نہایت آسان ہے کہ اس ثبوت سے دور لازم آتا ہے کیونکہ یہ کہنا کہ کوئی چیز عدم سے وجود میں نہیں آسکتی اس کہنے کے مرادف ہے کہ ہر شئے کی ایک وجہ یا علت ہوتی ہے اور یہی بات تو تھی جس کا ثبوت چاہئے تھا۔ لیکن اسی قسم کے سلسلہ فکر کے ذریعہ سے ولف نے ادعائیت کا ایک مکمل نظام قائم کر لیا اس کے نزدیک تمام یقینی علم کی بنا آخر میں ارتفاع نقیضین کا اساسی اصول ہے۔ اس طرح فلسفہ ایک ایسا نظام قوانین بن جاتا ہے جو خالص منطقی بنیاد پر قائم ہو۔ اگر ہم وُلف کے ساتھ کوئی ناانصافی نہ کرنا چاہیں تو ہمیں اس کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ ارتفاع نقیضین کا اصول تمام تجربی عقائد کا ضامن اور تمام انتاج کا کفیل ہے۔ ایک ہی وقت میں کسی شئے کا ادراک ہونا اور نہ ہونا دونوں یکجا نہیں ہو سکتے ہر ادراک میں یہ تقاضا پورا ہونا چاہئے وُلف کی ہرگز یہ خواہش نہیں کہ تمام سائنس کو منطق صوری میں تحویل کردے لیکن وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ عقلی اصول ہر جگہ مساوی ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقلیت کا دور شروع ہو گیا ہے۔

وُلف نے صرف کائنات کے نظریہ ہی میں نہیں بلکہ دینیات میں بھی اس اصول کو استعمال کیا ہے جس طرح سے وہ اصول دلیل مکتفی سے طبعیات کے اصول اخذ کرتا ہے مثلاً قانون جمود اور قانون تسلسل فطرت کہ فطرت یک لخت ایک حالت سے مطلقاً مختلف حالت میں عبور نہیں کرتی اور اگر وہ ایسا کرے تو ایک حالت سے

دوسری حالت میں عبور نا قابل فہم ہو جائے۔ اسی طرح وہ اس اصول سے نہ صرف خدا کی ہستی کا استنتاج کرتا ہے کہ کائنات کی کوئی ایسی وجہ اور علت ہونی چاہیئے جو خود آپ اپنی وجہ یا علت ہو بلکہ ایسے شرائط بھی اسی اصول سے اخذ کرتا ہے۔ وحی و الہام جن کے مطابق ہونے چاہئیں کوئی ایسی معین علامتیں ہونی چاہئیں جن کے ذریعہ سے یہ وحی کو بیکار تخیلات اور جھوٹے دعووں سے ممتاز کر سکیں وحی خدا کے کمال کے خلاف نہیں ہو سکتی اس لئے لازماً اس کے اندر متناقضات نہیں ہو سکتے اگرچہ وحی ایک معجزہ ہے اور اس لحاظ سے ممکن حقائق یا امری حقائق کے خلاف ہے لیکن وہ لازمی اور واجبی حقائق کے خلاف نہیں۔ خدا یہ کر سکتا ہے کہ سورج کو اپنی جگہ پر قائم کر دے لیکن دائرے میں محیط دائرہ سے قطر کی جو نسبت ہے اس کو وہ ہرگز نہیں بدل سکتا۔ وُلف یہہ کہتا ہے کہ ایسی دنیا جس میں معجزات شاذ و نادر واقع ہوں کامل تر ہے بہ نسبت اس دنیا کے جس میں وہ اکثر واقع ہوں۔ کیونکہ معجزات کے لئے صرف قدرت کی ضرورت ہے لیکن نظام فطرت قائم کرنے کیلئے قدرت کے علاوہ دانائی کی ضرورت ہے جو کہ کل نظام کو مدنظر رکھے اور صرف جزئیات میں ردوبدل نہ کرتی رہے۔

وُلف خود اصول دلیل مکتفی کا شکار ہو گیا ہالے Halle کے متقی وُلف کے عقلی فلسفے کو خطرناک سمجھتے Pie prhic Theologiacy تھے۔ یونیورسٹی میں ایک لکچر میں وُلف نے چینی حکیم کنفیوشس کے فلسفے کی بہت تعریف کر دی کہ اس نے بڑے فلسفۂ اخلاق کی تعلیم دی اس پر ایک طوفان بپا ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ بادشاہ فریڈرک ولیم اول کو ولف کے خلاف کرنے کے لئے اس کے دشمنوں نے انسانی اعمال میں قانون دلیل مکتفی کی ایک یہ مثال دی کہ وُلف کے نظریہ کے مطابق اگر بادشاہ کے لشکر کے سپاہی بے اجازت لشکر کو چھوڑ بھاگیں تو ان کے بھاگنے کی ضرور کوئی کافی وجہ ہوگی اس لئے ان سے کوئی بازپرس نہ ہونی چاہئے۔

وُلف اپنی خود نوشتہ سوانح عمری میں بیان کرتا ہے کہ اس کے دینیاتی دشمنوں نے کی تصانیف میں سے بادشاہ کو ایک اقتباس دکھایا گیا جہاں اس کے نظریۂ جبر سے یہ نتیجہ نکالا گیا تھا۔ ۱۷۲۳ء میں ایک شاہی فرمان شائع ہوا جس کے مطابق وُلف بدیں وجہ اپنے عہدہ سے برخاست کر دیا گیا کہ اس کے نظریات ملحدانہ ہیں اور اس کو یہ حکم دیا گیا کہ اڑتالیس گھنٹے کے اندر اندر شاہی حدود سے باہر ہو جائے اور اگر اس کی خلاف ورزی کرے تو رسی سے اس کا گلا گھونٹ دیا جائے اس کے بعد وہ ماربرگ چلا گیا جہاں وہ علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ یہاں تک کہ فریڈرک ثانی نے جو خود اس کے مداحوں میں سے تھا اس کو ہالے واپس بلا لیا جہاں وہ تا دم مرگ ۱۷۵۴ء تک درس دیتا رہا۔

کتاب چہارم

انگریزی فلسفۂ تجربی

تمہید

فلسفے کے نظامات عظیمہ کی بنا یہ اعتقاد تھا کہ نئی تعمیرات فکر کے لئے کافی مواد اور وضاحت فکر موجود ہے۔ ازمنۂ متوسطہ کا تصور کائنات جو نشاۃ جدیدہ کی تحقیقات اور جدید سائنس کی آفرینش سے فنا ہو گیا ہے اس کی جگہ جدید نظام کائنات پیش کیا جا سکتا ہے۔ ایک لحاظ سے یہ اعتقاد و اعتماد بے بنیاد نہیں تھا۔ نئی تحقیقوں نئے طریقوں اور نئے اصولوں نے یقیناً افکار انسانی کی ایک خاص سمت میں رہنمائی کی کہ نہایت اہم مسائل کا حل مستقبل میں اسی سمت میں واقع ہے۔ اور سترھویں صدی کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے نہایت قوی استدلال سے نفس اور مادہ کے متعلق نہایت اہم مفروضات قائم کئے لیکن نقاد مفکرین کی نظر اس امر کی طرف مبذول ہوئی کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مختلف قسم کے مفروضات ممکن ہیں اگرچہ جن مفکرین نے نہایت اعتماد اور ذہانت و فراست سے نظامات فکر قائم کئے تھے انھوں نے ماہیت فکر اور

اس کے انداز عمل پر بھی بحث کی تھی لیکن ان کے ہاں نظریہ علم کی بحث اپنے اپنے نظام کے لیئے محض ایک تمہید تھی اور مائع عجلت میں وہ فکر پر محض ایک سرسری نظر ڈال کر مقماتے کائنات کے حل میں مصروف ہو جاتے تھے۔ تاریخ فلسفہ میں کلاسیکل انگریزی فلسفہ کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے علم انسانی کے ارتقا اور اس کی صور و مقدمات کے تفحص و امتحان کو ایک الگ اور مستقل مسئلہ بنا دیا اب تک مسئلۂ علم مسئلۂ وجود کے اندر دبا چلا آتا تھا لیکن جون لوک John Locke اور اس کے تابعین نے اس کو الگ نکال کر اس کی ایک آزادانہ حیثیت قائم کر دی ان لوگوں نے نظریۂ علم کو مابعد الطبیعیات سے مقدم کر دیا اگر ہم کانٹ کی تقلید میں ادعائیت سے وہ انداز تفکر مراد لیں جس میں ہم اپنے علم کے شرائط و حدود کا فی امتحان کئے بغیر اپنے تصورات کو ماہیت اشیا کی تحقیق میں استعمال کرنے لگتے ہیں اور انتقادی فلسفے سے وہ انداز تفکر مراد لیں جو ہستی کے متعلق تخیلات قائم کرنے سے پہلے خود ملکۂ علم کی تحقیقات کرتا ہے، تو انتقادی فلسفہ معین طور پر جون لوک سے شروع ہوتا ہے۔ ادعائیت اور انتقادیت کے خاص فلسفیانہ تخالف کی پشت پر ایک زیادہ جامع تاریخی تخالف پایا جاتا ہے۔ انتقادیت میں صرف فلسفیانہ نظامات ہی تنقید کا موضوع نہیں ہوتے بلکہ مسلم اور مستند شخص یا روایت اور ہر موجودہ قوت پر تنقید کی روشنی ڈالی جاتی ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ فلسفے میں ایک جوہر ثابت کا تصور سیاسی زندگی میں سلطان مطلق کے مماثل تھا اب عہد تنقید کے ساتھ آزادی کا دور آیا لائبنٹز کے موناوات اس حقیقت کی علامت تھے کہ فرد اپنی انفرادی خودی میں خود اختیار ہو گیا ہے یہی تحریک حریت جون لوک میں اور زیادہ نمایاں ہو گئی جب اس نے اور زیادہ واضح اور سادہ صورت میں سائنس تعلیم، مملکت اور کلیسا کے معتقدات اور روایات پر ایک گہری اور وسیع نظر تحقیق ڈالی۔ لائبنٹز اور ولف نے اصول دلیل ملتفی کو قائم کیا اور جا بجا اس کا اطلاق کیا۔ جون لوک اور اس کے تابعین نے تمام

اصولوں کا یہاں تک کہ اصول دلیل منطقی کا بھی پورا پورا امتحان کیا۔

نظریۂ علم سے متعلق اس زور وشور کی تحقیق کے دوش بدوش ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاقی مسئلے پر بھی بہت گہری نگاہ ڈالی گئی اس انگریزی تجربی گروہ میں اخلاقیات کو بہ نسبت اس کے بہت زیادہ آزادانہ حیثیت حاصل ہوئی جو ان بڑے نظامات میں ممکن ہوسکتی تھی جن کی اصل غرض ان کو حیات انسانی کے حدود سے بہت ماورے لے جاتی تھی۔ اس گروہ کے تجربی اصول تحقیق کی وجہ سے فلسفیانہ اخلاقیات کی اساس کا نہایت گہرا امتحان کیا گیا۔

باب اوّل

جون لوک JOHN LOCKE

سوانح حیات اور خصوصیات

پہلا نقاد فلسفی اسی سال میں پیدا ہوا جس سال میں کہ سب سے بڑا ادعائی فلسفی اس دنیا میں آیا۔ جون لوک ۲۹ اپریل ۱۶۳۲ء کو برسٹل Bristol کے نواح میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ وکیل عدالت تھا۔ مگر یہ امر اس کو ملکی جنگ میں پارلیمنٹ کی طرف سے بطور ایک کپتان حصہ لینے سے مانع نہیں ہوا۔ اس کے باپ نے اسے جو تعلیم دی وہ اس قسم کی تھی کہ تعلیم پر اپنا دور آفرین مضمون لکھتے ہوئے اس نے بہت سی ذاتی یادداشتوں کو استعمال کیا۔ یہ نکتہ کہ والدین کے سامنے بچہ کی اطاعت رفتہ رفتہ بڑھتے ہوئے دوستی کے آزاد تعلق تک پہنچ جانا چاہئے لوک کے اپنے والد سے ذاتی تعلقات نے اس کو سمجھایا اس کے برخلاف مدرسہ میں اور یونیورسٹی میں اس کو جو تجربات ہوئے ان کو وہ اپنے فلسفہ میں تقلید کے لئے نہیں بلکہ ان سے پرہیز کرنے اور ان کو ترک کرنے کے لئے بیان کرتا ہے چھ مہینے تک وہ ویسٹ منسٹر میں رہا جہاں اس نے نہایت سخت صرفی

نحو یں طریقہ سے کلاسکل زبانوں کی تعلیم حاصل کرنے سے اس کو بعض چیزوں زبانی یاد کرنے سے بڑی اذیت پہنچتی تھی اور اس سے بہت تکلیف ہوتی تھی کہ اسے ایسے مضمونوں پر لاطینی میں مضامین لکھنے پڑتے تھے جنہیں وہ خود نہیں سمجھتا تھا طبیعیات کی کوئی تعلیم نہیں ہوتی تھی۔ صرف موسم گرما میں شام کے کھانے کے بعد تھوڑا سا جغرافیہ پڑھایا جاتا تھا۔ رٹ لگانے سے کوئی چیز یاد کرنے اور زبانوں کی تعلیم کو گرامر سے شروع کرنے کے خلاف اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ اس کے اپنے مدرسی تجربوں نے اس کو سمجھایا۔ جب ۱۶۵۲ء میں جب وہ آکسفورڈ گیا تو اس نے مطہریت (puritanism) اور مدرسیت کا وہاں پر بہت غلبہ پایا۔ لوک کو ان دونوں سے کوئی تسکین حاصل نہیں ہوئی۔ اس نے بعد میں خود بیان کیا ہے کہ ڈیکارٹ کے تصانیف کا مطالعہ اس کی فلسفیانہ گہرائی کا باعث ہوا۔ اس مطالعہ سے اس کی بہت ہمت افزائی ہوئی کیونکہ اب تک مدرسی فلسفے میں جو وہ کچھ زیادہ ترقی نہیں کرسکا تھا تو اس کو خیال ہو گیا تھا کہ مجھ میں فلسفیانہ قابلیت ہی شاید موجود نہیں ہے۔ اس نے گسنڈی اور ہابس کا بھی مطالعہ کیا اور اس کے ذہنی ارتقا میں ان دونوں کا بھی حصہ ہے۔

یہ زمانہ آکسفورڈ میں بڑی رواداری کا زمانہ تھا۔ تمام پروٹسٹنٹوں کو نہ صرف جان اوون یونیورسٹی کے چانسلر کی طرف سے بلکہ الیور کرامول مقتدر محافظ مملکت کی جانب سے آزادی خیال کا حق عطا کیا گیا۔ لاک کے خیال میں اس زمانے کے اثرات تمام زندگی میں اس کی طبیعت میں موجود رہے۔ عود شاہی کے ساتھ ایپسکوپل کلیسا کو پھر اقتدار حاصل ہو گیا۔ لاک کا اصلی ارادہ پادری بننے کا تھا لیکن سیاست کی نسبت اس کی آزاد خیالی نے یہ پیشہ اس کے لئے ناممکن کر دیا۔ ۱۶۶۶ء میں اس نے ایک مضمون لکھا جسے بعد میں پھیلا کر ۱۶۸۵ء میں "رواداری پر ایک خط" کے عنوان سے اس نے شایع کر دیا اس میں وہ کہتا ہے کہ کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے اعتقادات زبردستی سے

دوسرے سے منوائے یا دوسروں کو کسی معین طریق عبادت پر مجبور کرے اپنے ایک دوسرے مضمون میں جس کا عنوان "غلطی" ہے اور جیسے مضمون مذکورۂ صدر کی طرح فاکس بورن نے حیات لاک میں درج کیا ہے وہ کہتا ہے جو شخص تفحص دامتحان اور غور و فکر کے بعد کسی غلطی کو صداقت سمجھ کر قبول کر لیتا ہے وہ اس شخص کی نسبت بدرجہا بہتر طریقہ پر اپنے فرض کو ادا کرتا ہے جس نے کسی صداقت پر بغیر امتحان کئے اعتقاد کر لیا لاک مذہب کے اخلاقی پہلو پر بہت زور دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ معتقدات اور شعائر جس قدر ممکن ہو کم ہونے چاہئیں ایسکوپل کلیسا جو اپنے معتقدین سے انتالیس اعتقادات اور بے شمار رسوم و عبادات کا مقتضی تھا لاک کے لئے اس میں داخل ہونا ناممکن تھا۔

اب اس نے یہ ارادہ کیا کہ طبیب بن جائے اور اس خیال سے طب اور کیمیا کا مطالعہ کیا۔ اس سلسلہ میں رابرٹ بائل Robert Boyle مشہور ماہر کیمیا اور سڈنہم Sydenham مشہور طبیب سے اس کی دوستی کی بنا پڑی لاک کی فلسفیانہ کوششیں ان دو دوستوں کے علمی مساعی کے انداز کے تھیں۔ بائل نے جو عمر میں لاک سے چھ سال بڑا تھا یہ کوشش کی کہ کیمیا میں تجربہ اور استخبار کا طریقہ استعمال کیا جائے اور کیمیاگروں اور طبی کیمیا والوں کے طریقوں کو ترک کر دیا جائے جس کے مقاصد خالص علمی نہیں ہیں۔ وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے واضح طور پر یہ بتایا کہ کیمیاوی تشریح کا یہ مقصد ہونا چاہئے کہ وہ مرکبات کے عناصر دریافت کرے یعنی ان اجزاء تک پہونچے جن کی مزید تحلیل نہ ہو سکے۔ اس نے پیش گوئی کی کہ عناصر کی تعداد جتنی خیال کی جاتی ہے اس سے بہت زیادہ نکلیگی اور اس نے بہت سے جواہر کے غیر مرکب ہونے سے انکار کیا جو اس وقت تک عناصر سمجھے جاتے تھے۔ سڈنہم نے علم الادویہ میں تجربی طریقے کو استعمال کیا اور انہیں اصولوں کو تسلیم کیا جو لاک نے اپنے ایک چھوٹے سے رسالہ کتاب ادویہ میں پیش

گئے تھے جن میں اس کی ضرورت پر زور دیا گیا تھا کہ بجائے اصول متعارف کے تمام دارو مدار مشاہدات پر ہونا چاہیئے۔ اکثر اوقات جب سڈنہم اپنے مریضوں کو دیکھنے جاتا تھا تو لوک اس کے ہمراہ ہوتا تھا۔

لیکن لوک کی تقدیر میں یہ نہیں تھا کہ فن شفا اس کا پیشہ بنے۔ اس نے ارل آف شافٹسبری سے ملاقات پیدا کی جو چارلس دوم کے عہد میں مشہور اہل سیاست تھا اور اس خاندان کی دو پشتوں کے لئے وہ ایک وبیرطبیب اتالیق اور دوست بنا رہا۔ لوک کے سیاسی خیالات بھی جیسا کہ اس کے نوجوانی کے زمانے کے لکھے ہوئے چھوٹے چھوٹے رسالوں سے معلوم ہوتا ہے، ایسے ہی آزادانہ تھے جیسے کہ اس کے مذہبی خیالات اپنے اعتقادات کی وجہ سے وہ بڑی سرگرمی کے ساتھ وہگ Whigs فریق کا طرفدار ہو گیا اور اس گروہ کی تقدیر میں الجھ گیا۔ ۱۶۷۳ء میں جب شافٹسبری کو زوال آیا تو لوک بھی اس کے ساتھ ہی گرا اور شافٹسبری کے اعزاض و اثرات سے جو عہدے اس کو حاصل تھے وہ ان سے دست بردار ہونے پر مجبور رہوا۔ اس کے بعد وہ کچھ سال تک فرانس میں سفر کرتا رہا۔ اس کی سفر کی یادداشتیں تاریخی حیثیت سے بہت دلچسپ ہیں اور زندگی کے تمام پہلوؤں کے متعلق اس کی غیر معمولی قوت مشاہدہ کی شہادت دیتی ہے۔ اس کے بعد جب اس کا سرپرست ایک سازش میں شریک ہونے کی وجہ سے بھاگ کر ہالینڈ چلا گیا تو لوک کو خیال ہوا کہ انگلستان میں خود اس کی زندگی بھی خطرے میں ہے اس لئے وہ بھی ۱۶۸۳ء میں ہالینڈ چلا گیا جہاں رفتہ رفتہ بہت سے وہگ پناہ گزیں ہو گئے تھے۔ وہ ایک عرصے تک روپوش رہا کیونکہ انگریزی حکومت نے ہالینڈ سے مطالبہ کیا کہ اس کو حوالے کر دیا جائے۔ اس زمانے میں وہ اپنی تصانیف میں منہمک رہا خصوصاً Epistola de tolerentic رواداری کے متعلق مراسلت جو اس نے ۱۶۸۵ء میں لکھی جو کئی سال بعد انگریزی میں شایع ہوئی اور اپنی خاص کتاب "متعلق بہ فہم انسانی" Concerning Hum Understanding بھی اس نے

انھیں سالوں میں لکھی اس زمانے میں وہ غالباً انقلاب کی تیاریوں میں بھی مصروف تھا۔ پرنس آف اورنیج اور اس کی بیوی سے اس کی گہری ملاقات تھی ۱۶۸۹ء میں وہ ملکہ کی ہمراہی میں انگلستان واپس آیا۔

لوک نے سیاسیات میں فلسفے کو فراموش نہیں کیا اور فلسفے کے انہماک میں وہ کبھی سیاسیات کو نہیں بھولا سنہ ۱۶۹۰ء کے اوائل میں اس کی خاص تصنیف متعلق بہ فہم انسانی شایع ہوئی جو تمام تاریخ فلسفہ میں اہم ترین اور پرمغز تصانیف میں سے ہے اس کی بیخ و بنیاد لوک کے ذہنی ارتقا میں ملتی ہے دیباچے میں وہ ذکر کرتا ہے کہ یہ کتاب ایک بحث کی وجہ سے معرض وجود میں آئی جس میں وہ اور اس کے کچھ احباب شریک تھے۔ ان لوگوں نے کچھ اپنے مسائل ان کے سامنے رکھے جن کو وہ حل نہ کرسکے اس سے لوک کو خیال پیدا ہوا کہ مقدم امر شاید یہ ہے کہ ہم اپنے ملکات کا امتحان کریں اور دیکھیں کہ ہماری عقل کن باتوں کو سمجھنے کے قابل ہے اور کن باتوں کو سمجھنے کے قابل نہیں لوک کی کتاب کے ایک نسخے میں جو برٹش میوزیم میں ہے جیمز ٹائرل James Tyrell لوک کا ایک دوست لکھتا ہے "مجھے یاد ہے کہ میں بھی ان میں سے تھا جن کے مجمع میں لوک کی موجودگی میں دین آورد ہ وحی اور اخلاق کے اصول پر بحث ہوئی" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کی بحث نے ماہیت علم کی تحقیق کی طرف رہنمائی کی سنہ ۱۶۷۱ء کے موسم سرما میں یہ کام شروع ہوا پھر فرانس کے قیام اور ہالینڈ کی جلاوطنی کے زمانے میں لوک اس میں مصروف رہا اور سنہ ۱۶۸۷ء میں اس کو مکمل کردیا۔ دوسرے ہی سال اس کا ملخص ہالینڈ کے ایک رسالے Bibleotheque Universelle میں شایع ہوا اور سنہ ۱۶۹۰ء میں انگریزی زبان میں اس کی مکمل ایڈیشن شایع ہوئی۔ اس کتاب کے چار حصے ہیں پہلے حصہ میں حضوری تصورات اور اصول پر تنقید ہے دوسرے حصے میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تمام تصورات تجربے سے حاصل ہوتے ہیں اور مرکب تصورات کی تحلیل ان کے عناصر میں کی گئی ہے تاکہ تصورات کی وحدت کو دریافت کرنے میں زیادہ آسانی ہو۔ تیسرے حصے میں یہ بتایا ہے کہ

زبان کا فکر پر کیا اثر ہوتا ہے اس حصے میں مدرسی فلسفہ جدید پر اعتراضات ہیں اور بڑے زور سے یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ بغیر مزید تحقیق کے تصورات نوعی کے متعلق یہ فرض نہیں کر لینا چاہئے کہ وہ فطرت کے متعلق بھی صحیح ہیں یا فطرت میں بھی اسی طرح پائے جاتے ہیں چوتھے حصے میں علم کی مختلف قسموں میں فرق بتایا گیا ہے اور علم کی حدیں معین کی گئی ہیں۔ اس لحاظ سے خاص نظریۂ علم چوتھے حصے میں ملتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ حصہ اور دوسرا حصہ جو تصورات کے تجربی ماخذ کے متعلق ہے۔ پہلے لکھے گئے اور پہلا اور تیسرا حصہ حضوری تصورات کی تنقید اور زبان کے متعلق بعد میں اضافہ کئے گئے۔

بادشاہ ولیم کی حکومت میں لوک کا اچھا خاصہ اقتدار تھا بادشاہ اور اکثر مقتدر اشخاص سے اسے گہرا راہ و ربط حاصل تھا وہ بہت سے عہدوں پر فائز رہا جس میں اس نے اپنا اقتدار اور اثر پریس کی آزادی رواداری عمدہ قوانین تجارت اصلاح آئین غربا اور معقول سکے کے جاری کرنے میں صرف کیا۔ حکومت پر دو رسالے جو سنہ ۱۶۹۰ء میں شائع ہوئے ان میں اس نے اقبال کیا ہے کہ خالص نظری اور علمی اغراض کے علاوہ اس نے اس انقلاب کی حمایت کی بھی کوشش کی ہے جس کی وجہ سے ایک نیا نظام اشیا قائم ہو گیا ہے اس کی تصانیف میں "افکار متعلق تعلیم" Thoughts concerning Education 1692 کے علاوہ ایک اور کتاب بھی قابل ذکر ہے جس کا عنوان ہے The Reasonableness of Christianity as deliverer in the Scriptures صحائف میں پیش کردہ عیسائیت کی معقولیت۔ عیسائیت کے متعلق لوک اپنے اس خیال پر بہت زور دیتا ہے کہ اولین کلیسا کے ایمان کا لب لباب یہ تھا کہ عیسیٰ ابن مریم مسیح ہے۔ اس کے نزدیک عیسائیت ایک پیغام محبت ہے اور تثلیث کفارہ اور سزائے ابدی کے ناقابل فہم اعتقادات سے لوگوں کے لئے مشکلات پیدا کرنا صحیح نہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ عقل اور فطرت کے قانون کی توسیع اور اشاعت کی جائے کیونکہ صرف یہی سعادت ابدی

کی طرف انسان کی رہنمائی کرسکتی ہے وہ اپنے آپ کو ایک ایماندار عیسائی سمجھتا تھا اس کے خطوط اور اس کی زندگی اس کی شاہد ہیں کہ اس کی طبیعت میں مذہبی باطنیت موجود تھی۔ وہ بڑی سرگرمی سے انجیل کی تلاوت کرتا تھا اور عمر کے آخری سالوں میں وہ 'کورنتھیئنز کے نام خط' کی تفسیر میں مصروف رہا اس کو عیسائیت کی وہی صورتیں زیادہ بھاتی تھیں جن میں ادعائیت اور مذہبی مراتب و مدارج کا سلسلہ کم پایا جاتا ہے۔ ہالینڈ کے دوران قیام میں وہ کچھ عرصہ ایک مرتعد (Quaker) کے ساتھ رہا جس کے ساتھ اس کی بہت گہری دوستی ہوگئی بعد ازاں لندن میں بادشاہ ولیم جب بھیس بدل کر مرتعدین کی مجلس میں گیا تاکہ بذات خود اس کے فرقے کے حالات سے واقفیت پیدا کرے تو لوک بھی اس کے ہمراہ تھا ایک انگریزی مرتعد عورت کو لوک نے لکھا کہ سب سے پہلے مسیح کو پہچاننے والی ایک عورت ہی تھی اور اب بھی شاید عورت ہی روح محبت کے احیا کا دوبارہ اعلان کرے عیسائی فقیہوں نے اس پر بڑے سخت حملے کئے اور جب انکو یہ معلوم ہوا کہ اس کی دینیات کی بنا اس کا فلسفہ ہے تو انھوں نے اس کے فلسفہ پر بھی بڑا سخت حملہ کیا خصوصاً ورسسٹر کے بشپ سٹلنگ فلیٹ نے اس پر بہت اعتراض کئے جن کے جوابات لوک نے کئی بار مفصل طور پر دیئے یہ مدرسئی اور جدید فلسفہ کی آخری جنگ تھی۔ لوک کے دینیاتی نقطۂ نظر کے خلاف ناراضگی میں اس سے بھی اضافہ ہوا کہ اس کا نقطۂ نظر ان لوگوں سے بہت ملتا جلتا تھا جو خدا پر تو اعتقاد رکھتے ہیں لیکن وحی پر اعتقاد نہیں رکھتے خیال یہ کیا گیا کہ جون ٹولینڈ کی کتاب Christianity not mysterious مسیحیت بے اسرار جو ۱۶۹۶ء میں شائع ہوئی اور جسکو دوسرے ہی سال ڈبلن میں سر بازار جلا دیا گیا لوک کے خیالات کا لازمی نتیجہ خیال کی گئی یونیورسٹی کے طالب علم بھی لوک کی کتابیں پڑھتے تھے اس لئے آکسفورڈ کے کالجوں کے صدروں نے یہ فیصلہ کیا کہ لوک کی کتاب متعلق بہ فہم انسانی کو یونیورسٹی میں تسلیم نہ کیا جائے جب لوک کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے کہا کہ بعض لوگ اپنے

ہو سکتے ہیں جو آنکھوں پر اندھیری لگالیں یا جان بوجھ کر دیکھنا نہ چاہیں لیکن ہر شخص ایسا نہیں ہو سکتا جو اپنی آنکھوں کے استعمال کو ترک کرنے پر رضامند ہو جائے تاریخ نے یہ ثابت کر دیا کہ لوک کا یہ خیال صحیح تھا۔

لوک نے کبھی شادی نہیں کی اور عمر کے آخری سال اس نے سر فرانسس میشم کے گھر میں گزارے جو لندن کے قریب ایک مقام اوٹس میں واقع ہے بیگم میشم کڈورتھ کی لڑکی تھی جو کیمبرج کا مشہور فلسفی تھا اور وہ نہایت ذہین عورت تھی کئی سال تک دمہ کے مرض میں مبتلا رہ کر لوک نے اسی گھر میں ۱۷۰۴ء میں وفات پائی لوک کی کتابوں اور اس کے خطوں سے اس کے یہ خصائل معلوم ہوتے ہیں کہ وہ نہایت حلیم الطبع شخص تھا دوستوں سے بڑی محبت کرتا تھا سچے دل سے صداقت کا متلاشی تھا اور شخصی و سیاسی آزادی کی اہمیت پر راسخ ایمان رکھتا تھا اپنی وفات سے ایک سال پہلے اپنے ایک دوست انتھونی کولنز کو جس نے بعد میں اعتقاد بے وحی پر کچھ تصنیف بھی کیا لوک نے جو الفاظ لکھے ان سے اس کی طبیعت کی خصوصیت کا اندازہ ہوتا ہے "خود صداقت کی خاطر صداقت سے محبت رکھنا اس دنیا میں انسانی کمال کا جزو اعظم ہے اور تمام دیگر فضائل بھی اسی سرزمین سے پیدا ہوتے ہیں"

تصورات کا ماخذ

چونکہ لوک کا ارادہ یہ تھا کہ انسانی علم کی تحقیقات کرے اس لئے پہلا کام اس نے یہ کیا کہ اس امر کی تحقیق کرے کہ انسانی علم جن تصورات سے عمل کرتا ہے وہ کیسے حاصل ہوتے ہیں تصور سے اس کے نزدیک ہر وہ شے مراد ہے جو ہمارے فکر میں آسکتی ہے اگر تصورات شروع سے خود ذہن کے اندر ہی موجود ہوں تو ان کے ماخذ کی تحقیق بیکار ہو جاتی ہے اسی لئے سب سے پہلے لوک حضوری تصورات کے خلاف تنقید شروع

کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ اکثر لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ خدا کا تصور اسی قسم کا حضوری تصور ہے اسی طرح سے منطق اور اخلاق کے اساسی اصولوں کے متعلق بھی خیال کیا گیا ہے کہ یہ بھی حضوری ہیں ایسے قضیئے کہ ہر شے وہی ہے جو وہ ہے اور ہمیں دوسروں کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرنا چاہیئے جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ کریں خیال کیا جاتا ہے کہ آغاز ہی سے انسانی شعور میں موجود ہوتے ہیں اگر یہ واقع ہے تو یہ تصورات شعور میں سب سے پہلے آنے چاہئیں جب ہم بچوں، پیدائشی احمقوں وحشیوں اور جاہل انسانوں کو دیکھتے ہیں تو ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ کوئی ایسے تصورات ان کی فطرت میں نہیں پائے جاتے ایسی ہستیوں کے شعور میں جزئی مخصوص اشیاء کے تصورات اور ادراکات ہوتے ہیں اور کوئی عام اصول ان کے نفس میں نہیں پائے جاتے علاوہ ازیں تجربہ ہمارے سامنے ایسے افراد اور قبائل بھی پیش کرتا ہے جن میں نہ کوئی خدا کا تصور ہوتا ہے اور نہ صحیح معنوں میں اخلاقی تصورات ہوتے ہیں اگر ایسے تصورات کا حضوری ہونا اس طرح سے ثابت کیا جاتا ہے جب اچھی طرح سے سمجھائے جائیں تو فوراً سمجھ میں آجاتے ہیں تو یہ نتیجہ جائز نہیں ہے جن باتوں کی طرف توجہ دلانے کی اور ان کو واضح کرنے کی ضرورت ہے وہ حضوری نہیں ہیں بلکہ اکتسابی ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ علم حاصل کرنے کی قابلیت انسان کی سرشت میں موجود ہے اور جب ہم قوانین فطرت یا اصول فطرت کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری یہ اصطلاحیں بالکل صحیح ہوتی ہیں کیونکہ بعض خیالات ایسے ہیں جن تک انسان فکر کی فطری قابلیت اور تجربے کے فطری استعمال سے پہنچتا ہے لوک کے نزدیک منطق اور ریاضی کے حقائق کے علاوہ نہایت اہم مذہبی اور اخلاقی خیالات بھی اسی انداز کے ہیں وہ بڑے زور سے اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ فطری قانون ہرگز حضوری قانون کا مرادف نہیں ہے حضوری تصورات کا نظریہ زیادہ تر کاہلی سے پیدا ہوتا ہے تصورات کے ارتقا کا امتحان کرنا سلسل

کوشش کا تقاضا کرتا ہے اور اکثر لوگ اس محنت سے پیچھا چھڑانا چاہتے ہیں۔

اس مناظرے میں خاص طور پر روئے سخن مدرسی فلاسفہ، کیمبرج کے فلاطونیئین اور ہربرٹ آف چربری کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ حضوری تصورات کے نظریہ کے نمائندوں میں سے لوک نے اس بحث میں صرف موخرالذکر کا نام لیا ہے۔ یہ قرین قیاس نہیں ہے کہ اس میں براہ راست ڈیکارٹ مخاطب ہو۔ علاوہ ازیں حضوری یا باطنی تصورات کی ناموزوں اصطلاح کی ڈیکارٹ نے جو بین توجیہ کی ہے اس کی وجہ سے وہ لوک کا ہدف تنقید نہیں بن سکتا۔ لوک نے خود شعور کیلئے لوح غیر منقوش کا استعارہ استعمال کر کے بہت سی غلط فہمیاں پیدا کر دیں۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے اس کی نسبت سمجھ لیا ہے وہ اس حقیقت کا منکر نہیں تھا کہ روح کے اصلی ملکات تجربے سے قبل اس میں پائے جاتے ہیں۔ فلسفے کی بعض اصطلاحوں میں بد قسمتی سے یہ خاصیت ہوتی ہے کہ ان کے ساتھ ذہن میں بعض اوقات نہایت بیہودہ تصورات وابستہ ہو جاتے ہیں۔ لوک کے نظریے کی اس درست فہمی کے باوجود بھی لائبنیز کی اس تنقید کی صحت برقرار رہتی ہے کہ لوک بعض اوقات مبہم اور کم وبیش غیر شعوری عناصر نفسی کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتا ہے اور اس کو پورا اندازہ اسے نہیں کہ انسان کے طبعی میلانات کس طرح غیر ارادی اور خود رو طریقے سے عمل کرتے ہیں۔ بعض تصورات کی آفرینش میں لوک جس قسم کی فعلیت کو تسلیم کرتا تھا اسے اس کے بعض پیرو ؤں نے ہلکا کرتے کرتے آخر کار غائب کر دیا۔

لوک کے ہاں اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ تمام تصورات یعنی شعور میں جو کچھ ہے وہ تجربے سے پیدا ہوتا ہے، کچھ تو خارجی تجربہ یعنی احساس سے اور کچھ باطنی تجربہ یعنی تفکر یا تامل سے۔ خارجی تجربہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ کوئی مہیج یا جسم کے کسی حصے کی حرکت نفس میں ایک اور اک پیدا کرتی ہے۔ باطنی تجربے کی علت یہ ہے کہ خارجی تجربے سے حاصل کردہ

تصورات کی صورت بندی میں جو فعلیت ہے، نفس اس سے اثر پذیر ہوتا ہے مثلاً یاد رکھنے یا مقابلہ کرنے کی فعلیت۔ تفکر سے ہمیں اپنی حالتوں اور فعلیتوں کا ادراک ہوتا ہے اور احساس سے خارجی اشیا کے اثرات کا۔ خارجی اشیا سے اس قسم کے براہ راست تصور یا ادراک میں شعور کی کیفیت زیادہ تر انفعالی ہوتی ہے لیکن اس بلا واسطہ اور انفعالی ادراک سے صرف بسیط ترین تصورات حاصل ہوتے ہیں۔

خارجی تجربے سے جو بسیط تصورات حاصل ہوتے ہیں ان کی مماثلت ان اشیا سے جن سے وہ پیدا ہوتے ہیں، لفظ اور معنی کی مماثلت سے زیادہ نہیں ہو سکتی صرف وہ صفات جنھیں صفات اولیہ کہتے ہیں مثلاً کثافت یا صلابت امتداد، شکل اور حرکت خارجی اشیا سے جدا نہیں ہو سکتے۔ ذائقہ اور رنگ و بو وغیرہ جنھیں صفات ثانویہ کہتے ہیں اشیا کی بعض اولی خصوصیتوں کے مطابق جن کی وجہ سے وہ ہم میں بعض تصورات پیدا کرتی ہیں، ہم کو محسوس ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اوّلی اور ثانوی صفات کی اصطلاح لوک نے رابرٹ بوئل سے لی یہ نظریہ جسے اکثر لوک کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے حقیقت میں اس کے پیدا کرنے والے لوگ گیلیلیو ہابس اور ڈیکارٹ ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ لوک نے اس مسئلہ پر زیادہ غور نہیں کیا کہ خارجی علت اور باطنی معلول میں جو اس قدر فرق ہے اس سے ان کا باہمی تعلق سمجھنے میں کیا مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔

بسیط تصورات شعور کا مواد ہیں اور شعور مختلف طریقوں سے ان کی صورت بندی کرتا ہے شعور کی فعلیت کا اظہار پہلے اس میں ہوتا ہے کہ وہ سادہ تصورات کی ترکیب سے ملتف تصورات بناتا ہے۔ دوسری فعلیت یہ ہے کہ وہ اضافات کے تصورات قائم کرتا ہے کیونکہ وہ سادہ تصورات میں باہمی ترکیب کے رشتے قائم کرتا ہے۔ اس کی تیسری فعلیت یہ ہے کہ وہ تصورات مجردہ قائم کرتا ہے کیونکہ وہ سادہ تصورات کو دیگر تصورات سے جن کے ساتھ وہ حقیقتاً میں وابستہ ہوتے ہیں جدا

کرتا ہے۔ تمام تصورات جو بلاواسطہ ارتسامات حس سے پیدا نہیں ہوئے خواہ وہ کسی قدر بلند اور بامعنی ہوں وہ شعور کی ترکیبی توحیدی اور تجریدی فعلیت سے وجود میں آئے ہیں اور انکا دار مدار آخر میں بلاواسطہ ادراک پر ہے ان مشتق تصورات میں سے مرکب اور اضافاتی تصورات نہایت دلچسپ ہیں اور وہ تجرید کی مدد سے بنائے جاتے ہیں

زمان اور مکان بھی ملتف تصورات میں سے ہیں مکان کا تصور بصارت اور لمس دونوں سے مل کر بنتا ہے۔ یہاں بھی ہم تجرید سے کام لیتے ہیں کیونکہ ہم خالی مکان اور ٹھوس پن میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق ایسا ہی واضح ہے جیسا کہ ظرف اور مظروف کا فرق وقت کا تصور ہم حس باطنی کے ذریعے سے قائم کرتے ہیں جس میں تصورات یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں زمان اور مکان میں خواہ ہم کتنا ہی اضافہ کرتے جائیں پھر بھی تخئیل میں انکی اور مزید وسعت آسکتی ہے اسی وجہ سے ہم کو لامحدودیت کا تصور حاصل ہوتا ہے صفات کے تصورات میں قوت اور حرکت کے تصورات بھی داخل ہیں علاوہ ازیں مرکب رنگوں اور صورتوں وغیرہ کے تصورات بھی انہی میں شمار ہوتے ہیں حافظہ فکر اور توجہ وغیرہ کے تصورات حس باطنی سے تعلق رکھتے ہیں

صفات کے تصورات میں کوئی بڑی مشکل پیش نہیں آتی لیکن شئے یا جوہر کے تصور کا سمجھنا آسان نہیں یہ تصور بھی ترکیب ہی سے پیدا ہوتا ہے ہم میں کسی شئے یا جوہر کا تصور ان صفتوں اور قوتوں کا تصور ہے جو ہم اس کی طرف منسوب کرتے ہیں لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہم شئے یا جوہر کو ان صفتوں اور قوتوں سے الگ ان کا حامل یا محل گردانتے ہیں جوہر کی طرف ہم جس صفت کو بھی منسوب کریں وہ تجربہ سے ہی اخذ کردہ ہوتی ہے یہی بات خدا کے تصور کے متعلق بھی صحیح ہے جو ایک تصور جوہر ہے جسے ہم نے اس طرح قائم کیا ہے کہ اپنی حس باطنی میں سے روحانی صفات کے تصورات کو لے کر بے انتہا وسیع اور بلند کر دیا ہے۔

تصورات اضافت کی ایک مثال علت اور معلول کی اضافت ہے اس تصور کی بنا ہمارا یہ ادراک ہے کہ صفات اور اشیا پیدا ہوتی

ہیں اور ان کا ظہور میں آنا دیگر صفات اور اشیا کے اثر پر منحصر ہے زمانی اور مکانی اضافتیں عینیت اور اختلاف تصورات اضافت کی ہی قسمیں ہیں اخلاقی تصورات بھی تصورات اضافت ہی کے تحت میں آتے ہیں کیونکہ یہ اس طرح قائم ہوتے ہیں کہ ہم اپنے افعال سے سادہ تصورات کا ایک قانون کے تصور سے مقابلہ کرتے رہتے ہیں۔

صحت علم

تصورات کے ماخذ کو بتا چکنے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میں صحیح اور غلط کا کیا معیار رہے لوک کو اس میں قطعاً کوئی شک نہیں کہ سادہ تصورات حقیقی ہوتے ہیں وہ حقیقی وجود سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے لازماً حقیقت کے مطابق ہوتے ہیں ثانوی صفات ان اشیا کے مماثل تو نہیں ہوتے جن کی وجہ سے وہ ہم میں تصورات پیدا کرتے ہیں لیکن وہ اشیا کے مطابق ضرور ہوتے ہیں کیونکہ وہ اشیا ہی کے اثرات ہیں مرکب تصورات کی صحت کا ثبوت اس طریقے سے نہیں مل سکتا کیونکہ وہ تالیف اور مقابلے سے پیدا ہوتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ وہ ہماری اپنی فعلیت کا نتیجہ ہیں محض اتنا کہنے سے کہ ان میں داخلی تناقض نہیں ہوتا ان کا اصل مفہوم واضح نہیں ہوتا ایسے تصورات اشیا کی نقلیں نہیں ہیں اور ان سے اصل معنی یہ ہیں کہ وہ ایسے نمونے یا مثالیں ہیں جنھیں شعور اشیا کو ترتیب دینے اور ان کے نام رکھنے میں استعمال کرتا ہے ریاضیات اور اخلاقیات میں ایسے ہی تصورات سے کام لیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات صرف حیثیات اور اضافات کے تصورات کے لئے صحیح ہے۔ جوہر یعنی ایک نامعلوم حامل صفات کا تصور اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے جب صفات کا وہ مجموعہ جو اس تصور میں پیش کیا گیا ہے حقیقت میں موجود ہو۔ انسان نما خرس کا خرافی تصور جوہر کا غلط تصور ہے لیکن خدا کا تصور جوہر کا صحیح تصور

ہے کسی جوہر کا تصور اصل نمونۂ ہستی نہیں بلکہ صحیح طور پر نمونۂ ہستی کا اگر وجود ہے تو وہ ہم سے خارج ہے۔ صفات کے ماورائے جو کچھ ہے اسے ہم نہیں جان سکتے ہم مادی جوہر سے ایسے ہی بے خبر ہیں جیسے کہ روحی جوہر سے لہٰذا ڈیکارٹ کے پیروؤں کو اس دعوے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ مادہ شعور یا فکر سے معرا ہے

علم نام ہے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت کے ادراک کا اس کی سادہ ترین صورت ادراک بلا واسطہ یا وجدان ہے۔ جب لوک یہ کہتا ہے کہ ہمیں خود اپنی ہستی کا جو علم ہے وہ وجدانی ہے تو وہ اس مسئلے میں ڈیکارٹ سے بہت قریب ہو جاتا ہے خود شک کرنے میں بھی اس کی شہادت ملتی ہے کیونکہ اگر میں جانتا ہوں کہ میں شک کر رہا ہوں تو مجھے شک کرنے والی ہستی کے وجود کا ادراک ہے، کیونکہ شک کرنے والی ہستی کا ادراک بھی میرے لئے ایسا ہی یقینی ہے جیسے کہ خود شک کا ادراک۔ ایسے ہی بلا واسطہ وجدان کے ذریعے سے ہمیں اپنی ہستی کے علاوہ تصورات کے مابین سادہ ترین اساسی اضافات کا بھی ادراک ہوتا ہے وجدانی تصورات کو جب ایک سلسلے میں پرو دیا جائے تو اسے دلیل یا برہان کہتے ہیں۔ عمل برہان کا ہر قدم ایک بلا واسطہ وجدان ہوتا ہے۔ علم کی یہی دو قسمیں ہیں جن پر ہم پوری طرح اعتماد کر سکتے ہیں باقی تمام قسم کا علم ظنی ہوتا ہے جس کے متعلق یقین کا درجہ کم و بیش ہو سکتا ہے خارجی اشیا کے متعلق ہمارا حسی علم بھی اسی قسم کا ہے۔

برہانی علم صرف قضایائے ریاضیہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کے ذریعے سے خدا کے وجود کو بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ اگر ہمیں اپنی ہستی سے خارج کسی ہستی کا حقیقی علم برہان سے ہو سکتا ہے تو وہ صرف خدا کی ذات ہے۔ لوک نے خدا کی ہستی کے متعلق یہ عام دلیل پیش کی ہے کہ کائنات کے وجود سے یا خود ہمارے وجود سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا اسکی علت ہے۔ اسکی دلیل میں خاص طور پر دلچسپ بات یہ ہے کہ اسکا مدار اصول علیت پر ہے جو لوک کے نزدیک ایک وجدانی صداقت ہے ہماری طبیعت میں ایک بلا واسطہ یقین پایا جاتا ہے کہ عدم محض سے کوئی حقیقی وجود پیدا نہیں

ہو سکتا اس لیے ہم ایک سرمدی ہستی کو ماننے پر مجبور ہیں یہ ہستی مادہ نہیں ہو سکتی کیونکہ مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔ لوک ایک جگہ کہہ چکا ہے کہ شاید مادہ میں بھی شعور ہو اور اب وہ مادہ کو بے حس قرار دیکر یہ دلیل پیش کر رہا ہے کہ مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔ ان دو بیانوں میں بظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ان میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ ایک جگہ اسکی مراد یہ ہے کہ ہم مادّے کی اصلیت سے بیخبر ہیں اور دوسری جگہ وہ مادے کے عام تخیل کو لیکر کہہ رہا ہے کہ اس قسم کا مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔

جس طرح لوک کے نظریۂ ماخذ تصورات میں سادہ تصورات کے حصول میں انفعال ہوتا ہے اور مرکب یا ثانوی تصورات کی صورت بندی میں نفس کی فعلیت پائی جاتی ہے اسی طرح اس کے صحت علم کے نظریے میں احساسی علم میں اور وجدانی اور برہانی علم میں ایک بیّن فرق قائم کیا گیا ہے قبل الذکر سے صرف ظن پیدا ہو سکتا ہے لیکن موخر الذکر سے کامل یقین اور وجوب پیدا ہوتا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ قانون علیت کے ثبوت میں بھی جس کے ذریعے سے لوک علم کی حقیقت موجودہ سے موافقت ثابت کرتا ہے، ان دونوں قسموں کے علم کا تخالف موجود ہے۔ اضافت تعلیل کا تصور ہمیں حسّی تجربے سے حاصل ہوتا ہے لیکن اصول علیت کی صحت کا ثبوت ہمیں وجدان سے ملتا ہے، لوک نہایت آسانی سے اس اصول کو وہاں بھی استعمال کرتا ہے جہاں وہ سادہ تصورات سے ان اشیا کا وجود ثابت کرتا ہے جن کی وجہ سے وہ تصورات پیدا ہوتے ہیں، اور خدا کی ہستی کے ثبوت میں بھی اس سے کام لیتا ہے۔ خدا کا تصور علت و معلول کے تصور کی طرح تجربے سے حاصل ہوتا ہے گو اس میں نفس کی ترکیبی اور توسیعی فعلیت کا بھی دخل ہے لیکن خدا کی ہستی کا ثبوت استدلال سے ملتا ہے اور قانون تعلیل کی صحت کا یقین وجدانی ہے۔ یہاں پر صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لوک کا نقطۂ نظر ماخذ تصورات کے متعلق تجربی ہے لیکن ان تصورات کی صحت و اطلاق کے متعلق عقلیتی ہے۔ جس سادہ لوحی سے وہ قانون علیّت کا ثبوت دیتا اور اس کا اطلاق کرتا ہے، اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس نے بھی پوری طرح ادعائیت کو ترک نہیں کیا لیکن اپنے اس تقاضے سے کہ

تصورات کی توجیہ نفسیاتی ہونی چاہیئے اور ان کی تصدیق علمیاتی۔ اس نے اعتقادیت کی طرف فلسفے کی رہنمائی کی۔ لوک کے فلسفے کی اس سرحدی اور سرحدی کیفیت کا اس کے تصور جوہر سے اچھی طرح پتہ چلتا ہے۔ یہ تصور نظامات عظیمہ کا ایک اساسی اور بدیہی تصور اور فکر کا انتہائی سہارا تھا اس سے پہلے ہابس اس کو متزلزل کرنے کی کوشش کر چکا تھا اس لحاظ سے بھی اور بہت سے دیگر مسائل میں وہ لوک کا پیشرو ہے۔ لوک اس تصور کا مضحکہ اڑاتا ہے اور جوہر کو ایک مجہول شے قرار دے کر اس اعتقاد کو ہندوؤں کے اس اعتقاد سے تشبیہ دیتا ہے کہ زمین کو ایک ہاتھی یا بیل سنبھالے ہوئے ہے۔ لیکن باوجود اس تضحیک کے وہ اس تصور کو کلیتہً ترک نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ اس کو ریاضیات اور اخلاقیات کے تصورات کی طرح ایک خود ساختہ تصور سمجھتا ہے لیکن اس کے نزدیک خارج میں اس تصور کے مطابق اصل ہستی موجود ہے۔

فلسفۂ مذہب

لوک کے مذہب اور اس کے فلسفے میں کوئی مخالفت نہیں اس کو لائبنٹز کی طرح مذہب اور فلسفہ کو ایک ثابت کرنے کے لئے کسی ہیر پھیر کی ضرورت نہیں پڑی یہ یقین کرتے ہوئے کہ اس نے خدا کی ہستی کا فلسفیانہ ثبوت پیش کیا ہے اس کو یہ بھی یقین تھا کہ اس نے عقل کے ذریعے سے فطری مذہب کو دلائل سے قائم کیا ہے اس ذریعے سے ایسے دینیاتی مفروضات اس کے ہاتھ آ گئے جن کے بغیر اس کے نزدیک کسی قسم کا علم اخلاق ممکن نہیں اس کی اخلاقیات سعادت کا ایک دینیاتی نظریہ ہے حصول مسرت کے فطری جذبے سے ایک ایسا قانون پیدا ہوتا ہے جو ان شرائط کی توضیح کرتا ہے جن کے ماتحت ہماری اپنی مسرت دوسرے لوگوں کی مسرت کے ساتھ حاصل ہو سکتی ہے یہ قانون جو عقل

کے ذریعہ سے دریافت ہوتا ہے اس قدیم مقولہ میں بیان کیا گیا ہے کہ ہم کو دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا چاہئے جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ کریں لیکن اس قانون کے مستند اور جازم ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کی نسبت یہ ایمان رکھیں کہ یہ خدا کی مرضی سے جاری ہوا ہے اور اسی کی مرضی سے قائم ہے۔

اگرچہ لوک کی یہ رائے تھی کہ سلطنت کو چاہئے ان لوگوں کے ساتھ رواداری برتے جو صرف فطری مذہب کے قائل ہیں لیکن اپنے ذاتی اعتقاد کے لحاظ سے وہ وحی کا معتقد تھا۔ ۱۶۹۵ء کے موسم بہار میں اس نے لمبورخ کو لکھا "گزشتہ سرما میں میں اس پر غور کرتا رہا ہوں کہ عیسائیت کا اعتقاد دراصل کیا ہے میں نے بذات خود صحیفوں کا مطالعہ کیا ہے لیکن فرقوں اور ملتوں کی آراء سے الگ رہا ہوں" اپنی تحقیقات کے نتائج اسنے اپنی تصنیف معقولیت عیسائیت میں درج کئے ہیں اس کا خیال یہ تھا کہ وحی اسی فطری مذہب کی توسیع ہے جو عقل کی بنا پر قائم ہے لیکن دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ ایمان بالوحی عقل کے زیر اعلان رہے اپنی خاص تصنیف فہم انسانی میں وہ ایمان کی یہ تعریف کرتا ہے کسی ایسے قضیے کو تسلیم کرنا جو عقل سے اخذ نہ کیا جا سکے بلکہ ایسے پیش کرنے والے کے اعتبار پر یہ مان لیا جائے کہ کسی غیر معمولی طریقے سے یہ خدا ہی کی طرف سے آیا ہے لیکن اس کا فیصلہ صرف عقل ہی کر سکتی ہے کہ آیا کوئی چیز حقیقت میں وحی ہے یا نہیں ایمان کی وجہ سے ہم کسی ایسی بات کے معتقد نہیں ہو سکتے جو صریحاً عقل کے مخالف ہو کیونکہ وحی کے منجانب اللہ ہونے کا ہم کو کبھی ویسا یقین نہیں ہو سکتا جیسا کہ اس علم کا جس کا مدار ہمارے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت پر ہے وحی ایک ضروری چیز ہے اگرچہ فطرت میں خدا کی کافی شہادت ملتی ہے لیکن لوگ اکثر اپنی عقل کا غلط استعمال بھی کرتے ہیں کاہلی ہوس پرستی یا خوف کی وجہ سے لوگ اکثر توہم پرست مذہب پیشہ پروہتوں کے زیر اثر آجاتے ہیں اور چند عقل

رکھنے والے لوگ جمہور پر کوئی اثر یا اقتدار نہیں رکھتے زیادہ تر لوگ ایسے ہی ہیں جن کو عقلی دلائل کی نہ فرصت ہے اور نہ قابلیت اسی واسطے خدا نے مسیح کو بھیجا کہ وہ لوگوں کے دلوں کو منوّر کرے ان کو قوت بخشے اور ان کی مدد کرے اس پر یہ ایمان رکھنا کہ وہ آقا اور مالک ہے حیات ابدی کا سرمایہ ہے جاہل ترین لوگ اور ایسے اشخاص بھی جن کی زندگیاں محنت شاقہ میں بسر ہوتی ہیں مسیح کی تعلیم اور اس کی زندگی کے نمونے کو جو انجیل میں پایا جاتا ہے سمجھ سکتے ہیں لوک نے ان مذہبی مسائل پر زیادہ زور نہیں دیا جو خطوط میں پائے جاتے ہیں تثلیث کے عقیدے کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ نہ انجیل میں ملتا ہے اور نہ مبلغوں کے مذہب میں۔

لوک اور کرسچین ولف کے فلسفوں میں بہت سی مشابہتیں پائی جاتی ہیں مثلاً یہ کہ دونوں نے قضیۂ تعلیل کو ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی لیکن یہ دونوں عقلی مذہبیت کے بانی ہیں اس کی تصانیف اور خاص کر اس کے مذہبی نقطۂ نظر نے اٹھارھویں صدی کے اکابر مفکرین پر اثر کیا جن میں سے والٹیر اور فریڈرک دوم کا نام صفحۂ اوّل میں ہے سب سے حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مذہبی عقلیت نے ایک جمہوری تحریک کی صورت اختیار کر لی اور یہ بات قریباً ہمیشہ واقع ہوتی ہے کہ مذہبی تاثر پر تازہ لہر مساوات انسانی کی تحریک بن جاتی ہے لوک نے جو کلیسائی دینیات کی مخالفت کی تو جہلا اور غربا کی ضروریات خاص طور پر اس کے مد نظر تھیں وہ چاہتا تھا کہ عیسائیت ایسی ہو جو ان لوگوں کی سمجھ میں آسکے اور ان پر اثر کر سکے با ایں ہمہ لوک کا اپنا نقطۂ نظر ادعائی تھا اس کو فطری مذہب پر ایسا پکا یقین تھا کہ اس کا پوری طرح ثبوت دیا جا سکتا ہے اور اخلاق کے لئے وہ اس کو اس قدر ضروری سمجھتا تھا کہ جو شخص اس کے منکر ہوں ان سے وہ مذہبی آزادی کا حق بھی چھین لینا چاہتا تھا کا تھولیکیت اور پروٹسٹنٹ مذہب ہی میں تعصب نہیں پایا جاتا خود عقلیت بھی اپنا خاص تعصب رکھتی ہے۔

فلسفہ قانون و سلطنت

لوک نے ملکی حکومت پر جو تصنیف کی وہ ایک خاص صورت حالات کو مدنظر رکھ کر لکھی گئی ہے دیباچہ میں وہ کہتا ہے کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ اپنے بادشاہ ولیم کے تخت و تاج کی حمایت کروں جس کی وجہ سے فلاح سلطنت پھر بحال ہو گئی ہے اور یہ ثابت کروں کہ لوگوں کی رضامندی کی وجہ سے جو تمام جائز حکومتوں کی بنیاد ہے تمام عیسائی دنیا میں کسی اور بادشاہ کو اس کے برابر اس سلطنت کا حق حاصل نہیں ہے اور دنیا کے سامنے انگریزی قوم کے حق بجانب ہونے کو ثابت کروں جس میں اپنے فطری حقوق کی ایسی گہری محبت ہے اور جو ان حقوق کو محفوظ رکھنے کا راسخ عزم رکھتی ہے اسی محبت حقوق نے اس قوم کو اس وقت بچایا جب کہ وہ غلامی اور تباہی کے کنارے پر آپہنچی تھی کتاب کے پہلے حصے میں لوک نے ایک شاہ پرست مصنف فلمر کے اس نظریہ کی تردید کی ہے کہ بادشاہی ایک فطری نظام ہے جو خدا کا قائم کردہ ہے لوک کہتا ہے کہ سیاسی قوت اس قوت سے مختلف ہے جو باپ کو اپنی اولاد پر حاصل ہے یا استاد کو اپنے شاگردوں پر یا آقا کو اپنے غلاموں پر سیاسی قوت کا مصرف یہ ہے کہ وہ قوانین بنائے اور ان قوانین کے مطابق سلطنت کا انتظام کرے اور جماعت کو خارجی ظلم و تعدی سے محفوظ رکھے اور اس کے یہ تمام کام فلاح عام کے لئے ہوں اس قسم کا اقتدار صرف آزادانہ معاہدے سے قائم ہو سکتا ہے اب چونکہ ہم لوگ فطرت کی ابتدائی حالت میں نہیں ہیں اس لئے یہ فرض کرنا چاہئے کہ جب کبھی جماعت کے اندر بیٹا اپنے باپ کی جگہ لیتا ہے تو جماعت سے اسی وقت سے اس کا ایک خاموش معاہدہ ہوتا ہے اس معاہدہ کا مدار اس اصول پر ہے کہ اکثریت کا ارادہ قانون شمار ہو گا کیونکہ صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے جماعت بحیثیت مجموعی عمل کر سکتی ہے فطری حالت یقیناً

جنگ کی حالت نہیں ہے جیسا کہ ہوبس کا خیال تھا لیکن اس میں ایسی برائیاں ہوتی ہیں جن کا سدباب صرف مستحکم قوانین غیر جانبدار عدالت اور انتظامی قوت ہی سے ہو سکتا ہے فطری حالت ایک آزادی کی حالت ہے لیکن آزادی کی حفاظت جماعت میں بہتر طریقے پر ہو سکتی ہے اس لحاظ سے جب انسان جماعت میں زندگی بسر کرنے لگتا ہے تو اس کے فطری حقوق منسوخ نہیں ہو جاتے مثلاً ملکیت کا حق ایک فطری حق ہے جس کی بنا یہ ہے کہ ایک شخص نے زمین کو کاشت کرنے یا کسی اور چیز کے بنانے میں محنت صرف کی ہے خدا نے دنیا کو محنتیوں کے قبضے میں دیا ہے اور کاہلوں کے حوالے نہیں کیا ہے تمام اقتصادی قیمت محنت سے متعین ہوتی ہے اس لئے مملکت جس طرح ملکیت کا حق پیدا نہیں کر سکتی اسی طرح وہ اس کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی اس کا کام صرف یہ ہے کہ اس کی تصدیق کرے اس کو قائم رکھے اور اس کی حفاظت کرے جو اصول حق ملکیت کے متعلق صحیح ہے وہی شخصی آزادی پر بھی صادق آتا ہے غلامی فطری حالت کے مخالف ہے اس لئے مملکت کو بھی چاہئے کہ ہرگز اس کی حمایت نہ کرے۔

لوک نے اپنے فلسفۂ مملکت میں تشریعی قوت کو جو خاص اہمیت دی ہے اس کا ایک خاص مفہوم ہے تشریعی اقتدار کو قائم کرنے سے کوئی استبدادی قوت قائم نہیں ہوتی استبداد سے بچنے کی خاطر فطرت کی حالت کو ترک کیا گیا ہے تمام فیصلوں میں یہی بات مدنظر رکھی جاتی ہے کہ فلاح عام کی بہترین صورت قائم ہو۔ محصولات صرف اغلبیت کی رضامندی سے لگانے چاہئیں ورنہ ملکیت کا حق تلف ہو جائے گا کیونکہ جو چیز زبردستی سے میری مرضی کے بغیر مجھ سے چھینی جا سکتی ہے وہ حقیقت میں پوری طرح میرے قبضے میں نہیں ہے۔ لوک چاہتا ہے کہ تشریع کو انتظامی حکومت اور عدالت سے الگ رکھنا چاہئے لیکن تشریعی اقتدار کو اعلے رتبہ حاصل ہے اسی سے طرز حکومت متعین ہوتی ہے قانون بنانے والا اس پر عمل درآمد کرنے والے سے افضل ہوتا ہے۔ لیکن اعلیٰ ترین

اقتدار صرف جمہور ہی کو حاصل ہونا چاہئے اور اس کو اس وقت استعمال کرنا چاہئے جب کہ انتظامی حکومت اور تشریعی قوت میں تخالف واقع ہو۔ جمہور کے سوا کوئی ایسی قوت نہیں ہے جو اس قسم کے جھگڑے کا فیصلہ کر سکے۔ تحفظ ذات کے اساسی اور ناقابل تنسیخ حق کی وجہ سے ایک قوم خدا کی طرف رجوع کر کے اپنے ارادے کو عمل میں لاتی ہے ایسا عمل بغاوت نہیں ہے کیونکہ بغاوت کے محرک وہ لوگ ہوتے ہیں جو قانون کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ ایسا کرنے سے مملکت کا شیرازہ نہیں بکھر سکتا کیونکہ ایسی صورت حالات میں یہ مقدم ہے کہ جمہور کی اکثریت کو ان عیوب کا احساس ہے جن سے چھٹکارا حاصل کرنا مقصود ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ایک قوم کی قوم ایسی آسانی سے حدود سے متجاوز نہیں ہو جاتی جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں۔

لوک نے اپنی آزادروح تحقیق، اور اپنی قوم کی معاصرانہ تاریخ کے واقعات عظیمہ سے دلی اور عملی ہمدردی رکھنے کی وجہ سے قومی آزادی کے بڑے بڑے اصول اس سادگی سے مرتب کئے کہ وہ نہ صرف بعد میں آنے والے نظریات حقوق و مملکت کے لئے نہایت اہم ثابت ہوے بلکہ آنے والی صدیوں میں اقوام کی تاریخ پر بھی اس کا گہرا اثر ہوا۔ مانٹسکیو Montesquieu اور الکزینڈر ہیملٹن اس کے شاگرد تھے۔ روسو کے اقتدار جمہور کے نظریہ کو اس سے سہارا ملا شمالی امریکہ اور فرانس کے انقلابات اسی چیز کی مثالیں ہیں جن کو لوک نے اپنے الفاظ میں مرافعہ الی اللہ کہا ہے۔ دول حاضرہ کی دستوری زندگی حقیقت میں لوک کے اصول پر مبنی ہے اس کا تمام فلسفۂ مملکت بسلسلۂ دستوریت محور و ہے اس کے پیچھے عمرانی زندگی کا مسئلہ ہے لوک نے یہ اصول قائم کر کے کہ حق ملکیت کا مدار محنت پر ہے، ایک بڑے اجتماعی مسئلے کی سلسلہ جنبانی کر دی جس کو بہت بعد میں چل کر نمایاں حیثیت حاصل ہوئی۔

باب دوم

اخلاقی اور مذہبی فلسفہ کے مباحث

حاسۂ اخلاقی کا نظریہ

نشأۃ جدیدہ کے زمانے میں اور ستر ھویں صدی میں تحفظِ ذات کی تحریک طبعی کو مختلف صورتوں میں انسانوں کے کردار کی اساس قرار دیا گیا۔ چند مستثنیات کو چھوڑ کر اخلاقیات کی اساس کو تلاش کرنے کی تمام کوششیں ایک فرد کی ذات اسکی خواہشات اور فلاح کو مدِ نظر رکھتی تھیں۔ اُصولاً اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ صرف اسی دنیا میں ایک فرد کی زندگی کی اساس کو متعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یا یہ کہ حیات بعد الموت کو بھی اسی میں داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ لوک کے فلسفے میں ہے اس نقطۂ نظر کے خلاف جسے ہابس نے نہایت واضح اور مدلل طور پر پیش کیا فلسفیانہ اخلاقیات میں بعض مفکرین نے عقل کو انسانی اعمال کے لئے ایک قوت ناظمہ قرار دیا سپائنوزا نے اس کے متعلق جو نہایت گہری باتیں کہی تھیں کہ تحریک تحفظ ذات میں کس کس طرح تبدیلی ہیئت ہوتی رہتی ہے، ان پر کسی نے زیادہ غور نہیں کیا یہ سافٹسبری کا کمال ہے کہ اس نے اس حقیقت کی طرف

توجہ دلائی کہ اخلاقی احکام میں بلاواسطہ جبلی احساس کی کیا اہمیت ہے ۔ شافٹسبری نے بر وقت عقلیت کے روزافزوں غلبہ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی جس سے بہت اہم نتائج پیدا ہوئے اور جیسا کہ عصر جدید میں اکثر واقع ہوا ہے کہ جب کبھی خیال کا کوئی نیا چشمہ اُبلتا ہے تو اس کی وجہ کلاسیکل اثرات ہوتے ہیں، شافٹسبری کے خیالات بھی انھیں اثرات سے متعین ہوئے۔ تناسب و توازن تحدید ذات، امر فطرت پر اعتماد جو متقدمین کی امتیازی خصوصیتیں تھیں شافٹسبری میں پھر ان کا ظہور رہوا اگرچہ اس حالت میں کسی قدر جدید تاثریت ان صفات کے ساتھ ملگئی انتھونی ایشلے کوپر شافٹسبری ۱۶۷۱ء لندن میں پیدا ہوا وہ لوک کے ایک دوست کا پوتا تھا لوک بہ حیثیت طبیب کے اس کی پیدائش کے وقت موجود تھا بعد میں وہ اس کا اتالیق ہوگیا کلاسیکل علوم میں اس کی تعلیم بہت باقاعدہ ہوئی تھی اسی لئے ان علوم کا اسکی طبیعت پر زبردست اثر ہوا اس کی ایک اتالیقن تھی جو لاطینی اور یونانی زبانیں بڑی روانی سے بولتی تھی اسی وجہ سے شافٹسبری یہ زبانیں مادری زبان کی طرح بولنے لگا اوائل عمر ہی میں عمدہ یونانی خیالات اس کے ذہن نشین ہوگئے اس کی مزید ذہنی ترقی اطالیہ اور فرانس میں سفر کرنے سے ہوئی جس کے دوران میں اس کو دنیا کا تجربہ حاصل کرنے اور فنون لطیفہ کا شوق پورا کرنے کے بہت موقعے ملے کچھ سالوں تک وہ مجلس عوام کا رکن بھی رہا بادشاہ ولیم اس کی بڑی قدر کرتا تھا اور اس نے اس کو ایک بڑے اعتماد کا عہدہ بھی پیش کیا جس کے قبول کرنے سے اس نے انکار کر دیا اس کی صحت اچھی نہیں تھی اور وہ خاموش علمی زندگی بسر کرنے کا آرزومند تھا اس نے ۱۷۱۳ء میں نیپلز کے مقام پر وفات پائی جب کہ اس کی عمر کچھ زیادہ نہیں تھی

شافٹسبری نے اپنی تصانیف کا کثیر حصہ خود ہی تین جلدوں میں مرتب کیا جن کا نام یہ رکھا زمانے کی حد انسانوں کی خصوصیات اطوار و آراء (لندن ۱۷۱۱ء) ان جلدوں میں کسی ایک خیال کا باقاعدہ ارتقا کیا ہے خیالات اور جذبات جن صورتوں میں پیدا ہوئے ان کو قلمبند کر دیا ہے ان میں سے

اکثر خطوط یا مکالمات کی صورت میں ہیں طرز بیان میں شاعرانہ جذبہ پایا جاتا ہے اور کہیں کہیں معقول استدلال کی جگہ جذباتی خطابت نے حاصل کر لی ہے اعلیٰ اور ادنیٰ دونوں مفہومات کے لحاظ سے وہ تاثر کا سب سے پہلا فلسفی ہے استدلالی عقل نفع وضرر کی محاسب خودی اور خارجی حسی ارتسامات کے خلاف اس نے بلا واسطہ تاثر کی اہمیت کو واضح کیا ہے اس نے دوبارہ حُسن اور نیکی کے ایک ہونے کا دعوےٰ کیا قدیم یونانیوں کے ہاں نیکی کا یہی تصور تھا کہ نیکی ایک فرد کے مختلف پہلوؤں میں توازن اور مختلف انسانوں کی باہمی زندگی میں موافقت کا نام ہے اس نے یہ دعوےٰ بھی کیا کہ اخلاقیات مذہب سے الگ بھی ہو سکتی ہے اگرچہ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اخلاقی احساس کا کمال اس مذہبی وجدان میں ہوتا ہے کہ خدا تمام اشیا میں عمل کرتا اور ان میں موافقت پیدا کرتا ہے

اگرچہ شافٹسبری اپنے استاد لوک کا بڑا احترام کرتا تھا اور ہابس کے خلاف اس نے ایک بڑی سخت بحث بھی لکھی تاہم اس کا یہ خیال تھا جس کا اظہار اس نے یونیورسٹی کے ایک نوجوان کے نام اپنے خطوط میں کیا ہے کہ لوک نے حضوری تصورات کے خلاف تنقید کرنے سے اخلاق کی بنیادوں کو تباہ کر دیا ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ تصورات کو بعض معنوں میں حضوری ماننا بے معنی بھی ہے۔ وہ خود اس اصطلاح کو فطری مطابق فطرت یا جبلی کے معنوں میں استعمال کرتا ہے اور اس کو صنعت اور تہذیب و تربیت کے مقابلے میں استعمال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سوال اصل میں یہ نہیں ہے کہ کس وقت ایک جسم دوسرے سے الگ ہوتا ہے یا ہمارے تصورات کس وقت میں پیدا ہوتے ہیں بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسانی نفس کی ساخت اس قسم کی ہے کہ دوران ارتقا میں بعض تصورات قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ ہمیں اس دعوےٰ کا کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم میں محبت اور عدل کے تصورات محض تجربے اور اخلاقی تلقین سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ اگر یہ صحیح ہو تو ہمیں یہ بھی ماننا پڑیگا کہ پرندے جو اُڑتے ہیں اور گھونسلے بناتے ہیں تو وہ بھی کسی

تلقین کا نتیجہ ہے اور مرد اور عورت کو جو ایک دوسرے کی طلب ہے وہ بھی کسی تعلیم کی محتاج ہے۔ گروٹیس کمبرلینڈ اور لائبنٹز کی طرح شافٹسبری کا بھی یہی خیال ہے کہ فرد میں ایک جبلت موجود ہے جو اسے نوع سے متحد کرتی ہے اور یہ جبلت ایسی ہی فطری ہے جیسی کہ تناسل اور محبت اولاد کی جبلت انسان نہ کبھی جماعت سے الگ رہا اور نہ رہ سکتا ہے۔ حالت فطرت اور حالت جماعت میں تخالف قائم کرنا ایک غلطی ہے اگر ہم نوع انسان کے ارتقا کو نظر غائر سے دیکھیں تو ہمیں اس میں فطرت کی بہت سی مختلف حالتیں نظر آئینگی لیکن ان میں سے کسی حالت میں بھی ہمیں عمرانی زندگی اور اس کے جذبات متعلقہ مفقود نظر نہیں آئینگے۔ شافٹسبری کا یہ خیال نظریۂ معاہدہ کے خلاف ہے جس کی رو سے جماعت آزاد افراد کے اتحاد سے پیدا ہوئی ہے۔ وہ اس ابتدائی مبہم جبلت سے شروع کرتا ہے جس میں ابھی فرد اور جماعت کی بیّن تفریق موجود نہیں اور اس کے ساتھ ہی اس کا یہ خیال بھی ہے کہ حالت فطرت اور حالت تمدن اضافی تصورات ہیں یہ خیال اس کی تعمیر فکر میں ایک نہایت اہم رکن ہے لیکن اٹھارھویں صدی کی ذہنی فضا اس خیال کے ارتقا کے لئے موزوں نہیں تھی۔

اگرچہ شافٹسبری جبلت کو بہت اہم سمجھتا ہے لیکن وہ فکر کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتا فکر کے ذریعے سے ہم اپنی باطنی کیفیات کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان سے متاثر ہوتے اور ان پر حکم لگاتے ہیں یہاں پر اس کا روئے استدلال لوک کے تجربۂ باطنی کی طرف ہے۔ مخصوص تاثرات مثلاً توقیر، تحقیر شرافت اور سچائی کی ستائش اور فکر و عمل میں کمینہ پن اور جھوٹ کے خلاف احساس غضب، اپنے باطن کی غیر ارادی تحریکات پر غور کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تاثرات جمالیاتی گوارائی یا ناگواری سے مشابہ ہوتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ ان میں میلان عمل پایا جاتا ہے۔ شافٹسبری ایسے تاثر کو اضطراری تاثر یا حاسۂ اخلاقی کہتا ہے۔ چونکہ یہ فطری جبلتوں کا نتیجہ ہے اس لئے یہ خود فطری اور اصلی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ایک ایسا ٹھنڈا فلسفہ بھی ہے جس کے نزدیک فطری ایمان فطری عدل اور فطری نیکی کا کوئی وجود نہیں کیونکہ اصل میں فطری قوتیں صرف دو ہی ہیں محبت ذات یعنی خود غرضی اور جذبۂ اقتدار۔ شافٹسبری کا خیال ہے کہ یہ فلسفہ ممکن ہے کہ اس بات کا نتیجہ ہو کہ بعض لوگوں کو یہ خیال ناگوار ہوا کہ فطرت ہم سے ایسے اعمال کرائے جو ہماری ذات سے خارج ہیں وہ خود یہ تعلیم دیتا ہے کہ تمام ہستیاں مسرت کے لئے کوشاں ہیں لیکن جماعت کے مشترک مقاصد میں مسرت حاصل کرنے اور اپنے اغراض کو اپنی ذات تک محدود کرنے میں بڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ انانیتی اور ہمدردانہ تاثرات میں کوئی تضاد مطلق نہیں کیونکہ محبت اور دوستی سے بھی انسان کو تسکین حاصل ہوتی ہے کیونکہ جو مسرت ہم دوسروں کے لئے مہیا کرتے ہیں وہ وہاں سے منعکس ہو کر ہمارے حصہ میں بھی آتی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارے حالات حیات دوسرے لوگوں کے ساتھ کچھ اس طرح مربوط ہیں کہ جب ہم دوسروں کی بھلائی یا فلاح عامہ کا خیال چھوڑ دیں اور اس سے منہ موڑ لیں تو خود ہمارے لئے بھی کچھ باقی نہیں رہتا اور خود ہماری ذات کو بھی ہم سے کوئی نفع نہیں پہنچتا۔ ہمارا کام یہ ہے کہ ہمارے دل میں جو خواہشیں پیدا ہوتی ہیں ان میں موافقت پیدا کی جائے جس شخص نے اپنی خواہشات میں موافقت اور ان میں ایک نظام اور امن قائم کر لیا اس نے خود اپنی سعادت کا ایوان تعمیر کر لیا۔ مسرت کا تعلق باطن سے ہے نہ کہ خارج سے۔ تاثرات کی موافقت اور موزونیت سے صحیح اجتماعی زندگی کے انداز و رسوم پیدا ہوتے ہیں جس انداز سے جماعت کی زندگی کے تقاضے پورے ہوتے ہیں اسی سے فرد کی زندگی میں بھی اندرونی موافقت پیدا ہوتی ہے ایک نوجوان طالب علم کے نام خطوط میں شافٹسبری کہتا ہے تمام اشیا میں یہاں تک کہ ادنیٰ سے ادنیٰ چیزوں میں بھی حسن کے متلاشی رہو اور حسن آفرینی کرو۔ قبیح صورتیں ناگوار بھی ہوتی ہیں اور ان میں کسی نہ کسی طرح کا مرض بھی ہوتا ہے اور جن صورتوں اور نسبتوں میں حسن ہوتا ہے وہ زندگی میں مفید ہوتی ہیں زیادہ

اہلیت رکھتی ہیں اور ممدِ حیات ہوتی ہیں۔

نظم و تناسب کا احساس، جو اخلاقی تاثر کی اصل ہے صرف انسانی جماعت ہی سے تعلق نہیں رکھتا جب وہ تمام کائنات سے متعلق ہوتا ہے تو وہ ایک قسم کے روحانی رعب کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ فطرت کے نظم سے ہم میں ستائش و استحسان کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ شر اور نقص ہمارے محدود نقطۂ نظر کی وجہ سے موجود معلوم ہوتے ہیں ہمارا محدود نقطۂ نظر جس کی وجہ سے ہم اشیا کو فرداً فرداً دیکھتے ہیں اکثر ایسی چیزوں کو ناقص پاتا ہے جنھیں ہم اگر کلیت کے زاویۂ نگاہ سے دیکھ سکتے تو وہ کامل معلوم ہوتیں کوئی چیز خارج سے کائنات کی مزاحم نہیں ہو سکتی۔ یہ خود اپنے باطنی اور موزوں نظام پر چلتی ہے جس کی بنا فکر الٰہی ہے۔ اس طرح سے اخلاقیات مذہب کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور شافٹسبری ایک ایسی اعلیٰ توحید کو پیش کرتا ہے جس کے نزدیک خدا سب کائنات سے محبت کرنے والی اور سب کی حفاظت کرنے والی ہستی ہے اور اس لحاظ سے اخلاقی زندگی کے لیئے اسوۂ حسنہ ہے۔ صحیح طریقہ یہی ہے کہ انسان اخلاقیات سے مذہب کی طرف پہنچے۔ اس کے برعکس شروع ہی سے اخلاقیات کو مذہب پر قائم کرنے کی کوشش غلط ہے جیسے کہ لوگ کرنے کی۔ اگر شروع ہی سے اخلاقیات کو مذہب کا سہارا دیا جائے تو بے غرضی مفقود ہو جائیگی نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے، اس سے بہتر اجر اس کو کہاں سے ملے گا۔ (Francis Hutcheson)

فرانسس ہچیسن (۱۶۹۴-۱۷۴۷) شمالی آئرلینڈ میں سکوچ گھرانے میں پیدا ہوا اس نے پہلے ڈبلن میں خود ایک دارالعلوم قائم کیا اور اس کے بعد گلاسگو میں فلسفۂ اخلاق کا پروفیسر ہو گیا اس نے شافٹسبری کے خیالات کو زیادہ باقاعدہ صورت میں مرتب کیا جس کی وجہ سے ان کی اشاعت کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ اس کی کتاب حسن اور نیکی سے متعلق تحقیق، جو ۱۷۲۵ء میں شائع ہوئی جمالیاتی اور اخلاقیاتی تاثرات پر نظر ڈالی گئی ہے اس میں بعض بیانات نہایت مفید اور دلچسپ ہیں اور اکثر نکات جن کے متعلق شافٹسبری نے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا تھا اس کتاب میں متعین اور مبیّن

صورت میں ملتے ہیں۔ اس کا نظام فلسفۂ اخلاق ۱۷۵۵ء میں اس کی وفات کے بعد شایع ہوا اس نے یہ کوشش کی کہ اخلاقیات کو واقعی انسانی فطرت کے مشاہدے پر قائم کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت میں انانیتی جبلتوں کے علاوہ دوسروں کی مدد کرنے اور ان کو خوش کرنے کی بھی ایک غیر ارادی خواہش موجود ہے اور ان اعمال کے متعلق جو دوسروں کی مدد کے لئے اور ان کو خوش کرنے کے لئے کئے جائیں انسان کی طبیعت میں ایک بلاواسطہ احساس مسرت و استحسان بھی پایا جاتا ہے۔ عقل صرف حصول مقاصد کے ذرائع کو معلوم کرنے کا ایک ملکہ ہے۔ ہمدردی یا محبت کے ساتھ عقل کا ہونا مفید بلکہ لازمی ہے کیونکہ عقل کے بغیر یہ طبعی تاثر اندھا دھند عمل کرے گا لیکن انسانی اعمال کی قدر و قیمت کو صرف عقل ہی معین نہیں کرتی حاسۂ اخلاق عقل کی طرح تجربے سے بھی مستغنی نہیں ہو سکتا کیونکہ اعمال کے نتائج اور ان کے میلانات کا علم ہم کو صرف تجربے سے ہی ہو سکتا ہے حاسۂ اخلاق اسی وقت عمل کر سکتا ہے جب کہ مشاہدۂ انسانی اعمال اور ان کے نتائج کو اس کے سامنے پیش کرے اب رہا یہ سوال کہ حاسۂ اخلاقی کا طرز عمل ان مشاہدات کی بنا پر کیا ہوتا ہے، ہچیسن اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر دو مختلف اعمال سے مسرت کی ایک ہی مقدار پیدا ہوتی ہو تو ان میں سے وہ عمل قابل ترجیح ہے جس سے انسانوں کی کثیر ترین تعداد کو مسرت حاصل ہو لیکن اس میں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ اعلیٰ سیرت کے کم اشخاص ادنے سیرت والوں کی زیادہ تعداد پر مرجح ہیں) اور ان اعمال میں سے جن سے فائدہ اٹھانے والوں کی تعداد برابر ہو، وہ عمل قابل ترجیح ہے جس سے اعلیٰ ترین مسرت پیدا ہوتی ہو۔ ان خیالات کا خلاصہ اس نے ایک اصول کی صورت میں بیان کیا جس کو بعد میں بہت دہرایا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عمل بہترین ہے جو کثیر ترین تعداد کے لئے کثیر ترین مقدار مسرت مہیا کرے۔

حاسۂ اخلاق کی یہ توجیہ نہیں ہو سکتی کہ وہ تجربے کا نتیجہ ہے کیونکہ یہ براہ راست انسان کی جبلت سے تعلق رکھتا ہے اور نہ ہی یہ تعلیم و تربیت

عادت یا ائتلاف تصورات سے پیدا ہو سکتا ہے کیونکہ ہچیسن کے نزدیک ان طریقوں سے کوئی مطلقاً نیا حاسہ یا تصور پیدا نہیں ہو سکتا وہ کہتا ہے کہ اس میں کوئی پراسرار بات نہیں یہ حاسہ خدا کی طرف سے ودیعت کیا گیا ہے اور یہ خالق کی دانائی کا ثبوت ہے کہ حاسۂ اخلاقی انھیں اعمال کو صائب قرار دیتا ہے جن میں دوسروں کی بھی فلاح ہوتی ہے یا ہماری فلاح ان میں اس انداز سے پائی جاتی ہے کہ دوسروں کی بھلائی بھی اس کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ حاسۂ اخلاقی ان لوگوں میں بھی عمل کرتا ہے جو خدا کے قائل نہیں ہوتے ہچیسن کے نزدیک اخلاق دینیات سے بھی اسی طرح آزاد ہے جس طرح کہ وہ انانیت کے تصورات سے الگ ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ جہاں حاسۂ اخلاقی کند ہو گیا ہو وہاں صرف تحکمانہ قانون ہی سے خود بات کو مقلوب کر سکتے ہیں حاسۂ اخلاقی ہمیشہ ایک بلا واسطہ جبلت کے طور پر ہی عمل نہیں کرتا۔ اس کے اندر سے احساس فرض پیدا ہو سکتا ہے مثلاً جب یہ شعور پیدا ہو جاتا ہے کہ اگر ہم نے ایک خاص قسم کے عمل کرنے کا فیصلہ نہ کیا تو یہ تقاضائے احسان کے خلاف ہوگا اور اس سے ہمارے سکون قلبی میں فرق آجائیگا اور ہمیں شاید اس سے ظاہری یا باطنی تکلیف بھی ہوگی ہچیسن کے نزدیک احساس فرض بھی ایک ثانوی اور نائب احساس ہے۔

جزئی اخلاقی مسائل کو ہچیسن اصول افادیت کے معیار پر دیکھتا ہے اس کے نظام فلسفۂ اخلاق میں مخصوص اخلاقی اجتماعی اور سیاسی مسائل کے متعلق بہت سے باریک نکات آزادانہ خیالات اور لطیف انسانیتی بیانات ملتے ہیں۔

جوزف بٹلر (Joseph Butler) کلیسا سے الگ رہنے والوں کی درسگاہ (Dissenting College) میں اپنی تعلیم کو پورا کر کے کلیسائے قائمہ کا رکن ہو گیا اور بشپ کے عہدے پر پہنچ کر ۱۷۵۲ء میں وفات پائی اس کا فکر و مشاہدہ بڑا زبردست تھا اس نے شافٹسبری کے نظریۂ حاسۂ اخلاق کو ہچیسن سے بھی زیادہ دینیاتی صورت میں پیش کیا۔ لیکن بٹلر کو زندگی کے

تاریک پہلو کا بہت گہرا احساس تھا اور شافٹسبری کی پرجوش رجائیت سے وہ بہت دور تھا۔

اس کا نظریۂ اخلاق ہمیں اس کے وعظات (Sermons) میں ملتا ہے یہ صحیح ہے کہ شافٹسبری اور ہچیسن کی طرح وہ بھی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق کو فرد اور نوع کے براہ راست تعلق سے بہت گہرا ربط ہے۔ لیکن ان دونوں سے زیادہ وہ ان یقینی باطنی تقاضوں پر زور دیتا ہے جو حاسۂ اخلاق کے ذریعے سے محسوس ہوتے ہیں اور جن کے لئے وہ ضمیر کی اصطلاح استعمال کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ہماری نگاہ میں اتنی وسعت نہیں کہ ہم یہ معلوم کرسکیں کہ افراد کو کن وجود سے مسرت حاصل ہوتی ہے مسرت کی تقسیم احکم الحاکمین کے ہاتھوں سے ہوتی ہے لیکن ہماری سرشت میں یہ داخل ہے کہ نتائج سے قطع نظر کرکے ہم جھوٹ اور جور وظلم کو برا سمجھتے ہیں اور محبت واحسان کو اچھا سمجھتے ہیں بٹلر نے ہچیسن کے اصول فلاح عام کا اخلاق نہیں کیا اس کے مد نظر صرف اخلاق کا باطنی اور نفسی پہلو ہے اس نے شافٹسبری کے نظریہ پر یہ اعتراض کیا کہ اس نے ضمیر کے اقتدار کو پوری نمایاں نہیں کیا جو روح کے تمام دیگر عناصر اور محرکات سے بالاتر ہے۔ ضمیر کی فطرت تمام دیگر ملکات سے بالاتر ہے دنیا کی حکمرانی اس کو ودیعت کی گئی ہے لطیف نفسیاتی تحلیل کے ذریعہ سے بٹلر یہ ثابت کرتا ہے کہ اخلاقی احساس کی بلا واسطہ تسکین اس لذت سے الگ ہے جو انسان نفع وضرر کو تول کر اپنی ذات کے لئے حاصل کرتا ہے بلا واسطہ جبلتوں میں ہم شعوری طور پر اپنی ذات کو اپنا مقصد نہیں بناتے لیکن انانیت کے لئے یہ مقدم ہوتا ہے کہ جذبات کی متابعت سے جو لذتیں حاصل ہوتی ہیں ان کا ہمیں کچھ تجربہ ہے اور یہ لذتیں شعوری طور پر انانیتی فعل میں بطور مقصد پیش نظر ہوتی ہیں۔ لیکن نفع وضرر کے متعلق سوچ بچار اور تخمینے سے کامل باطنی تسکین کا حصول مشتبہ ہو جاتا ہے۔

اگرچہ بٹلر کے نزدیک قانون ضمیر کی متابعت کے ساتھ ایک بلا واسطہ تسکین وابستہ ہے لیکن انسانی فطرت کے متخالف عناصر کا اس

کو تو ایسا گہرا احساس تھا کہ شافٹسبری کی طرح انسانی فطرت کی اندرونی موافقت کا خیال اس کے لئے اطمینان بخش نہ ہو سکا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر صاف طور پر اس بات کی ضمانت نہ ہو کہ انجام کار نیکی سے ذاتی مسرت کا بھی حصول ہوگا تو ہم کبھی نیکی پر قائم نہ رہ سکیں۔ اگرچہ نیکی یا اخلاقی سچائی اس کا نام ہے کہ ہم نیکی کو نیکی ہی کی خاطر پسند کریں اور اس کو خود مقصد قرار دے کر اس کی پیروی کریں لیکن جب کبھی ہم ٹھنڈے دل سے بیٹھ کر سوچتے ہیں تو نیکی کے عمل کا یا کسی اور عمل کا صحیح اور جائز ہونا ہماری سمجھ میں نہیں آتا جب تک ہمیں یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس سے ہم کو مسرت حاصل ہوگی یا کم از کم یہ ہماری مسرت کے خلاف نہیں ہوگا۔ شافٹسبری ایسے ٹھنڈے لمحوں کو بھی ٹھنڈے فلسفے کی طرح بے وقعت سمجھتا تھا بٹلر کے نزدیک صرف آخرت کی زندگی کا خیال، مذہب جس کی تعلیم دیتا ہے، ایسے لمحوں میں انسان کو سہارا دے سکتا ہے لیکن بٹلر کہتا ہے کہ ایک اور راستے سے بھی اخلاقیات مذہب کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ محبت اور تحسین جو ہماری فطرت کے تقاضے ہیں، ان کا بلند ترین معروض خدا ہے۔ مذہب ہمارے تاثرات کو وسیع کر کے ایک خاص سمت میں ڈال دیتا ہے اور کوئی نیا تاثر پیدا نہیں کرتا۔ ہماری فطرت کی ماہیت نہیں بدلتی۔ بٹلر خود غرضی اور تحسینی تسلیم کے تخالف کو اخلاقیات سے عالم دینی کی طرف منتقل کر دیتا ہے لیکن اس کا کوئی معین حل پیش نہیں کرتا۔

بٹلر اور شافٹسبری کا تخالف قنوط اور رجا کا تخالف ہے۔ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں رجائیت غالب تھی لوگوں کو زندگی اور انسانی فطرت بہت خوشگوار دکھائی دیتی تھی اور ترقی و افزائش مسرت کے متعلق بڑی بڑی امیدیں تھیں۔ لائبنز لوک اور شافٹسبری نے مختلف صورتوں میں اسی رجائیت کا اظہار کیا۔ شافٹسبری اور آزاد خیال مفکرین نے اس فطری مذہب کی بہت مدح سرائی کی، جس کی بنا فطرت کی وحدت اور اس کے متناسب اجزا کا تفکر ہے، بمقابلہ اس مذہب کے

جو مذہب وحی کہلاتا ہے جس کی بنا تاریک اسرار اور مخالف انسانیت اعتقادات ہیں۔ اپنی طبیعت اور اپنے اعتقاد کی وجہ سے بٹلر نے اس نظریہ پر حملہ کیا۔ اپنی معرکۃ الآرا تصنیف "فطرت کی ساخت اور اس کی دستور سے فطری اور منزل مذہب کی مماثلت" (Analogy of Religion Natural and reveeled to the Constitution and Course of Nature میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب فطرت کے خلاف جو نہایت وزنی اعتراضات پیش کیے جاتے ہیں وہ فطری مذہب کے اس ایمان بالفطرت پر بھی وارد ہوتے ہیں کہ فطرت کی حکومت مربیانہ ہے۔ مشاہدے سے ہم کبھی اس نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے کہ فطرت کا مقصد عاقلانہ صادقانہ اور خیر ہے اگر یہ مسئلہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ سعادت یا شقاوت، رحمت یا لعنت بے اختیار اور مقدر ہیں تو ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ فطرت میں بھی بے شمار جراثیم پنپنے کے بغیر فنا ہو جاتے ہیں اور اس زندگی میں کامل اخلاقی ارتقا بہت کم لوگوں کو حاصل ہوتا ہے اگر کفارے کی تعلیم ہم کو بری معلوم ہوتی ہے تو ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ فطرت میں بھی بسا اوقات مجرموں کی بلا بے گناہوں پر پڑتی ہے اگر عیسائیت ایک خطا ہے تو یقیناً فطرت کا بھی وہی حال ہے اگر سچ پوچھو تو ان دونوں میں عقدہ ایک ہی قسم کا ہے خود بٹلر فطرت اور وحی دونوں کی اس مشکل کو یوں حل کرتا ہے کہ عالم فطرت اور عالم فوق الفطرت دونوں میں ہم ایک لامحدود غیر مرئی کل کے اجزا ہیں اور اپنے مخصوص اور محدود نقطۂ نظر سے ہم اس کلیت پر حاوی نہیں ہو سکتے۔

اس قسم کے تفکرات سے بٹلر اس ہموار اور سطحی رجائیت کا جواب دیتا ہے جو اصلی صورت حالات کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتی ہے۔ فطرت کے متعلق بھی ایسا ہی کورانہ ممکن ہے جیسا کہ وحی کی نسبت اور فطری مذہب کی ادعائیت بھی ایسی ہی خطرناک ہو سکتی ہے جیسی کہ مذہب قائمہ کی۔ لیکن بٹلر کے اعتراض کی تیغ دو دم خود اس کے اپنے اعتقاد کو بھی

کاٹ سکتی ہے اس کے اعتراض کو خود اس پر یوں الٹ سکتے ہیں کہ عیسائیت میں بھی وہی تناقضات موجود ہیں جو فطرت میں پائے جاتے ہیں اگر وحی محض فطرت اور اس کے معمات ہی کا آئینہ ہے تو وحی بھی اسی کو دہرا دیتی ہے جو کچھ کہ فطرت میں نظر آتا ہے، لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ وحی ان معمات کا کیا مخصوص حل پیش کرتی ہے۔ بٹلر نے جو ہتھیار اپنے مخالفین کے خلاف استعمال کیا اس سے خود اس کا نظریہ بھی مجروح ہوگیا۔

برنارڈ ڈو امانڈویل Bernard De Mandeville نے اس قسم کی جراحت ذات سے بچنے کی کوشش کی۔ اس کی پیدائش ہالینڈ کی تھی گو اس کے آباو اجداد فرانسیسی تھے وہ لندن میں مطب کرتا رہا اور ۱۷۳۳ء میں وفات پائی "مکھیوں کی کہانی" اس کی ایک مشہور نظم ہے جو ۱۷۰۶ء میں شایع ہوئی اور لندن کے گلی کوچوں میں بکتی رہی اس میں مکھیوں کی ایک نہایت خوش حال بستی کا بیان ہے تمام مکھیاں حوائج عامہ کو پورا کرنے کے لئے سرگرمی سے کوشاں رہتی ہیں۔ اضطراب بے اطمینانی ہوس پرستی خود نمائی اور مکر، سب کا ظہور ان کی زندگی میں ہوتا ہے لیکن ان سب سے مفاد عام میں مدد ملتی ہے اس آبادی کے افراد اور اجزا میں الگ الگ جو خرابیاں ہیں انھیں بحیثیت کل ان کی زندگی کو جنت بنا رہا ہے جس طرح الگ الگ اور بے سری آوازوں کی موافقت سے ایک سریلا نغمہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اس آبادی میں مفلسوں کی حالت بھی پہلے امیروں سے اچھی تھی اب کچھ مکھیاں ایسی پیدا ہوئیں جنھوں نے شور مچانا شروع کیا کہ نقائص کو دور کرو اور خرابیوں کو ملیامیٹ کرو ہر فرد کو دیانتداری سے زندگی بسر کرنی چاہیئے۔ اس وعظ کو بہت پسند کیا گیا جو لوگ پہلے پرلے درجے کے مکار تھے انھوں نے سب سے زیادہ دیانت کے لیئے شور مچانا شروع کیا دیوتاؤں نے بھی ان کی آواز سنی ریاکاری مفقود ہوگئی عیش و عشرت کا خاتمہ ہوگیا غارت گری کی جنگیں داستان پارینہ ہوگئیں سیاسی حکام اور پادریوں کی حکومت

مختصر رہ گئی۔ جمہوری نظام کی طرف سے نفرا کی ضرورتیں پوری کر دی جاتی تھیں تمام آبادی وطن کی پیداوار اور مصنوعات پر قناعت کرتی تھی اور کوئی شخص غیر ممالک کا قیمتی درآمدہ اسباب نہیں خریدتا تھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہازرانی بند ہو گئی کیونکہ باہر کے مال کی ضرورت نہ رہی۔ آبادی بھی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور مکھیوں کی تمام آبادی ایک کھوکھلے درخت کے اندر خلوت گزیں ہو گئی۔ قناعت اور دیانت تو حاصل ہو گئی لیکن شوکت اور قوت جاتی رہی اس کہانی سے جو سبق حاصل ہوتا ہے وہ بالکل واضح ہے۔ فرد کی سعادت اور دیانت جماعت کی تہذیب سے متناقض ہے۔

مکھیوں کی کہانی کی چھٹی اڈیشن میں جو لندن میں سنہ ۱۷۲۳ء میں شایع ہوئی ماندول نے شرحی حاشیے اضافہ کئے جو کچھ مکالمات کی صورت میں تھے جس میں اس نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کے اور شافٹسبری کے خیالات میں کیا بیّن فرق ہے وہ کہتا ہے کہ کسی دو نظامات میں اتنا فرق نہیں ہو سکتا جتنا کہ میرے اور شافٹسبری کے نظام میں ہے انسان کی خود غرضیاں اس کے کھانے پینے کی ضرورتیں اس کی تمنائیں اس کا رشک وحسد، اس کی پیروی لذت اس کی کاہلی اور اس کی بے صبری، انھیں چیزوں پر تمام محنت، تہذیب اور اجتماعی زندگی کا مدار ہے قناعت اور نیکی کی وجہ سے لوگ جس حالت میں ہوتے ہیں اسی پر مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اجتماعی زندگی کی خواہش انسان کی سرشت کا اصلی جزو نہیں۔ ریا کے بغیر کوئی جماعت قائم نہیں رہ سکتی اگر ہم ایمانداری سے اپنے تمام خیالات اور احساسات کو ظاہر کرتے رہیں تو ذرا سوچئے کہ اس کا کیا نتیجہ ہو۔ حقیقی سیاست داں کا کام یہ ہے کہ انسانوں کی خودغرضیوں کو فلاح عام کے لئے استعمال کر کے جماعت کو تقویت بخشے اس لازمی بدی کی بیخ کنی کرنا حماقت ہے۔ مروجہ نیکیاں اقتدار پسند سیاست دانوں کی ایجاد ہیں ان کا اقتدار اسی حالت میں قائم رہ سکتا ہے جب کہ لوگ اطاعت اور ایثار کریں کثیر تعداد میں لوگوں پر حکمرانی کرنے

کے لئے ان میں ان صفات کا پیدا کرنا لازمی ہے لیکن تمدن کی ترقی سے فرد کی بدی اور بے اطمینانی اور جماعت کی فلاح کا باہمی تعلق واضح ہو جاتا ہے ایسی حبّ انسانی جو افلاس کو معدوم کر دینا چاہے جماعت کے لئے مضر ہے منڈول نے خیرات اور خیراتی مدرسوں کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا جس میں وہ کہتا ہے کہ غربا کو ان کی حیثیت سے زیادہ تعلیم دینا خطرناک ہے کیونکہ اگر ان کو اعلےٰ تعلیم حاصل ہو گئی تو ادنیٰ اور ذلیل کام کون کرے گا۔ ہمیں دو میں سے صرف ایک ہی کو انتخاب کرنا پڑے گا ایک طرف برہنہ فطرت ہے اور دوسری طرف تہذیب، ایک طرف اخلاقی ترقی ہے اور دوسری جانب اجتماعی ترقی لندن کی گلیوں کا کیچڑ بھی غائب ہو سکتا ہے جب کہ اس کے ساتھ آمد و رفت بھی غائب ہو جائے۔ انسانی ترقی میں نیکی اور بدی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

اسطرح سے ماندول، لائبنٹز اور شافٹسبری کے نظریۂ موافقت حیات کو رد کر دیتا ہے۔ وہ اٹھارھویں صدی میں قنوطیت کا نہایت زبردست حامی گذرا ہے اور مسئلۂ تمدن پر اس کی بحث نہایت قابل تعریف ہے فقیہوں کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لئے وہ کہتا ہے کہ چونکہ ہم خالق فطرت کی ذات کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اسے ظالم کہیں اس کو یہ بھی خیال ہے کہ دنیا کی زندگی کو ہیچ ثابت کر کے اور غیر عیسوی اخلاق اور عقل انسانی کو ناکافی قرار دے کر وہ عیسوی اخلاق اور ایمان بالوحی کی حمایت کر رہا ہے اور شافٹسبری کی مخالفت کر رہا ہے جو بے وحی ایمان باللہ کا قائل تھا اور غیر عیسوی اخلاق کو عیسوی اخلاق پر ترجیح دیتا تھا یہ دنیائی تعلیم اس کے نظام فلسفہ کے ساتھ کچھ بے جوڑ سا معلوم ہوتا ہے لیکن اس ترکیب سے اس کو فائدہ ضرور پہنچا پادریوں نے ماندول پر ایسے سخت حملے نہ کئے جیسے کہ شافٹسبری کے خلاف کئے۔

آزاد مفکرین

نشاۃ جدیدہ کے طلوع سے فکر انسانی نے نہایت مختلف صورتوں اور سمتوں میں زندگی کے مسائل عظیمہ پر طبع آزمائی کی اس کے بعد کوئی حیرت کی بات نہیں تھی کہ وسیع حلقوں میں یہ اعتقاد پیدا ہوگیا کہ نظریات زندگی اور کردار حیات کا تعین سند اور تقلید سے مستغنی ہے اور فطرت کے قوانین اور انسانی زندگی سے متعلق انسان عقل کے ذریعے سے جو بصیرت حاصل کر سکتا ہے وہ اس کی کافی طور پر رہنمائی کر سکتی ہے علاوہ ازیں اطالیہ میں پندرھویں صدی اور شمالی ممالک میں بعد کی صدیوں میں ایک ایسا گروہ پیدا ہوا جو فطری مذہب کو کافی سمجھتا تھا یا اس کو بھی ضروری خیال نہیں کرتا تھا۔ سولھویں صدی اور اس کے بعد ہر وہ شخص جو مسلمہ معنوں میں وحی کا قائل نہ ہو، ڈی اسٹ Deist یعنی معتقد خدا بے وحی، کہلاتا تھا بعد ازاں یہ لقب ان لوگوں کے لئے مخصوص ہوا جو معاملات میں خدا کی معجزانہ مداخلت سے منکر تھے۔ اکثر اوقات ایسے معتقدین خدا اور منکرین خدا میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔ لوگ ہر نئے فلسفیانہ نظریۂ مذہب کو انکار خدا یا دہریت کہہ دیتے تھے۔ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں آزاد خیال کی اصطلاح انگریزی ادب میں ظاہر ہوئی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ خیال تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہوگیا ہے۔ ڈی اسٹ اور ایتھی اسٹ کی طرح یہ ایک غیر معین سی اصطلاح ہے جو نہایت مختلف قسم کے نظریات کے لئے استعمال ہوتی ہے اس لئے ان اصطلاحوں کا کوئی فلسفیانہ مصرف نہیں لیکن یہ اس زمانے کی ذہنیت کی ایک علامت تھی کہ اس صدی کے آغاز سے آزاد خیال کہلانے والے لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے اور ان میں اپنی صداقت اور اہمیت کا احساس ترقی کر گیا۔ ڈی ازم اور آزاد خیالی کا لٹریچر زیادہ تر ایسا

ہے جو فلسفے کیلئے کوئی زیادہ قیمت نہیں رکھتا لیکن اس سے تاریخ تمدن کے لئے اس کی اہمیت میں فرق نہیں آتا کیونکہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ سائنٹفک اور فلسفیانہ خیالات وسیع حلقوں میں سرایت کر گئے ہیں لیکن ان میلانات کی تفصیل تاریخ فلسفہ سے زیادہ تاریخ ادب سے تعلق رکھتی ہے۔ انگریزی ڈی اسٹوں کے متعلق لزلی سٹیفن کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ وہ اپنے مخالفوں کے مقابل میں بہت ادنے معلوم ہوتے ہیں (History of English Thought in the Eighteen or Century Vol. I. Chap II) لیکن فرانس میں کیفیت بالکل برعکس تھی۔ اس کی توجیہ بلاشبہ کچھ تو اس امر سے ہوتی ہے کہ فرانس میں کاتھولکی کلیسا کی مخالفت زبردست تھی جس کی وجہ سے کلیسا کے مخالفوں کو اپنے نظریات کی حمایت میں زیادہ قوت صرف کرنی پڑی اور کچھ اس امر سے کہ فرانس میں ادعائی مباحث کی کیفیت محض نظری اور مجردانہ نہیں تھی یہاں پر مذہبی اور نظری مسائل کا اختلاف، اجتماعی اور سیاسی اختلاف سے بہت گہرا تعلق رکھتا تھا ان دونوں وجوہ سے فرانسیسی مباحث میں ایک ایسی گرمئی حیات پیدا ہوگئی جس سے انگریزی ڈی ازم محروم رہی۔

انگریزی ڈی اسٹ کہلانے والے طبقے میں صرف ایک شخص ہے جس نے تاریخ افکار میں کچھ قابل قدر حصہ لیا ہے اس کا نام جون ٹولینڈ John Toland ہے۔ وہ ۱۶۷۰ء میں آئرلینڈ کے شمال میں پیدا ہوا اور اس نے کاتھولکی مذہب میں نشوونما پائی۔ اس کے بچپن کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں اپنی تصنیف عیسائیت پر اسرار نہیں کے دیباچے میں وہ کہتا ہے بچپن سے مجھے نہایت نامعقول توہمات اور شرک کی تعلیم دی گئی لیکن خدا نے اپنے فضل سے میری اپنی عقل اور دوسرے دانا انسانوں کی عقل کے ذریعے سے مجھے ہدایت دی۔ اس کے نزدیک پوپ کو مستند ماننے اور پروٹسٹنٹ پادریوں کے دعاوی کو مستند ماننے میں کوئی فرق نہیں شروع کے عیسائیوں کی طرح اس کے لئے صرف

دو چیزوں میں سے ایک کو منتخب کرنا ہے ایک طرف مسیح کی صاف تعلیم ہے اور دوسری طرف علما کے پیچیدہ مسایل ہیں ٹولینڈ کے نزدیک مسیح کی صاف تعلیم کا جو مفہوم ہے وہ اس کی کتاب مذکورۂ صدر سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ طبیعی مولینو نے (Molyneaux) جو ڈبلن کا رہنے والا تھا اور لوک کا دوست تھا، لوک کے نام خطوط میں ٹولینڈ کا ذکر کیا ہے اور پہلے خطوں میں عزت و ادب سے اس کا نام لیا ہے۔ ۶ اپریل ۱۶۹۷ء کے ایک خط میں وہ اس کی نسبت کہتا ہے کہ وہ ایک صاف گو آزاد خیال اور عالم شخص ہے (جہاں تک مجھے علم ہے پہلی دفعہ یہیں آزاد خیال کا لفظ استعمال ہوا ہے) اس کے بعد وہ ٹولینڈ کی خود نمائی سے اور اسکی اس عادت سے کہ وہ قہوہ خانوں میں اور جہاں جہاں لوگ جمع ہوتے تھے، پروپاغندا کرتا پھرتا تھا، بیزار ہو گیا پادری اور حکام بھی اس سے بگڑ گئے۔ مولینو بیان کرتا ہے کہ پادریوں نے اس کثرت سے اپنے واعظوں میں اس کا ذکر اور اس پر لعن طعن شروع کی کہ ایک متقی شخص نے اس وجہ سے گرجے جانا چھوڑ دیا کہ وہاں اب عیسےٰ مسیح کی نسبت ٹولینڈ کا نام زیادہ کانوں میں پڑتا ہے۔ اس کی کتاب جلا دی گئی اور ائرش پارلیمنٹ کے ایک ممبر نے یہ بھی چاہا کہ مصنف کو بھی تصنیف کے ساتھ سپرد آتش کیا جائے۔

اس کے بعد ٹولینڈ تاریخ ادبیات اور سیاسیات میں مصروف ہو گیا اس نے پروٹسٹنٹ بادشاہوں کی تخت نشینی کی حمایت کی اور اس طرح سے ہانوور (Honover) کے دربار میں مقرب ہو گیا جہاں لائبنٹز سے اس کی ملاقات ہوئی۔ ملکۂ سوفیہ چارلوٹا کی بھی جو ہانور کی ایک شہزادی اور لائبنٹز کی شاگرد تھی ٹولینڈ پر بڑی نظر عنایت ہو گئی۔ یہ ملکہ برلن کے عیسائی فقہا ٹولینڈ اور لائبنٹز کے مناظروں کو بڑے شوق سے سنتی تھی۔ ۱۷۰۴ء میں ٹولینڈ نے سیرینہ کے نام خطوط (Letters to Serena) کا ایک مجموعہ چھپایا اور اپنے اس تجربے کی بنا پر دیباچے میں علمی کاموں کے لئے عورتوں کی قابلیت کی بہت تعریف کی۔ سیرینہ ہی ملکہ سوفیہ ہے۔

امور عامہ کی زندگی سے اس کو اس قدر فائدہ ہوا کہ اس نے دیہات میں ایک گھر خرید لیا یہاں وہ اپنے عشق فطرت کے تقاضے کو پورا کرسکتا تھا اور بقول خود غم روزگار اور تمنائے مراتب سے آزاد ہو کر بسر وقت کتب بینی اور کتب آفرینی میں مشغول رہ سکتا تھا۔ بعد ازاں اس کے حالات ناسازگار ہو گئے اور اس کی زندگی کے آخری ایام افلاس اور بیماری میں کٹے۔ اس نے ۱۷۲۲ء میں لندن کے قریب ایک گاؤں میں وفات پائی

ٹولینڈ کے خیالات عیسائیت کے متعلق اس کی کتاب مذکورۂ صدر سے معلوم ہو سکتے ہیں جس میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ صحیفوں میں کوئی ایسی بات نہیں جو عقل کے خلاف ہو یا عقل سے ماوراء ہو اور عیسائیت کا اعتقاد کوئی سربستہ نہیں۔ عقل سے اس کی مراد وہ ذہنی ملکہ ہے جو وضاحت اور ابہام و اشتباہ میں تمیز کر سکتا ہے اور یقین کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے۔ مذہب میں بھی ہم کو عقل سے کام لینا چاہئے کیونکہ خود وحی کی صداقت ہم پر کلیسا کی تقلید سے نہیں بلکہ صرف عقل سے منکشف ہو سکتی ہے تکوین عالم اور معجزات کے اعتقادات عقل سے متناقض نہیں۔ ہمارا کسی بات کو نہ سمجھ سکنا اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ معجزہ ہے۔ عہد جدید (New Testament) میں سر یا راز کا لفظ ایسی چیزوں کے متعلق استعمال نہیں ہوتا جو فی نفسہ ناقابل فہم ہیں بلکہ ایسی باتوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جو پہلے پنہاں تھیں اور بعد میں منکشف ہو گئیں اور اب سمجھ میں آسکتی ہیں۔ خدا کو کیا پڑی ہے کہ وہ ہم سے ایسی باتیں منوانا چاہے جن کو ہم سمجھ نہیں سکتے اس نادانی کی وجہ سے ہم اس کی عبادت میں کوئی زیادہ سرگرمی کا اظہار نہیں کر سکتے اور اس کے بغیر بھی محض عقل و مشاہدہ سے ہم اپنے عجز کا اعتراف کر سکتے ہیں پادریوں اور فلسفیوں نے عیسائیت کو ایک راز بنا دیا ہے۔

بعد کے ڈی ایسٹ کولنز ٹنڈل مورگن وغیرہ اس سمت میں ٹولینڈ سے بھی آگے نکل گئے اور انھوں نے یا فطری علتوں سے معجزات

کی توجیہ کرنے کی کوشش کی یا بالکل ان کے منکر ہو گئے۔ یہ لوگ اور ان کے حریف بڑی شد و مد کے ساتھ لیکن غیر علمی طریقے سے ایک دوسرے سے ٹکر مارتے رہے دونوں فریقوں میں تاریخی تحقیق کا کوئی احساس نہیں تھا۔ کٹر لوگ جن چیزوں کو خدا کے اختیاری معجزات کہتے تھے ڈی اسٹ ان کو چالاک پادریوں کا اختراع قرار دیتے تھے۔

سیرینہ کے نام خطوط ٹولینڈ کی نہایت اہم تصنیف ہے یہ کتاب ڈیکارٹ کے تصور مادہ کے خلاف ہے جس کا کسی قدر تامل کے ساتھ سپائنوزا بھی قائل تھا۔ ٹولینڈ کہتا ہے کہ حرکت کو بھی مادے کی ایسی ہی اصلی صفت سمجھنا چاہیئے جیسی کہ امتداد اور ٹھوس پن۔ اگر ہم مادے کو بالکل جامد ساکن اور منفعل سمجھیں تو ہمیں ایک فوق الفطرت علت فرض کرنی پڑیگی جو اس کو حرکت میں لائے۔ اگر ہم ذرا غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ فطرت میں حرکت ہر جگہ موجود ہے کسی کسی جگہ جو سکون مطلق معلوم ہوتا ہے یہ محض حواس کا دھوکا ہے۔ تحقیق سے ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ ہر ایک شے میں ذاتی حرکت (Autokinesis) موجود ہے۔ ہر حرکت کی توجیہ کسی دوسری حرکت سے ہوتی ہے اور یہ بات حیوانی حرکات کے متعلق بھی صحیح ہے جو خود بخود یعنی بغیر علت کے پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہیں شعور کا وجود حرکات کے تسلسل کا انقطاع نہیں ہم کو لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ خدا نے مادہ کو فاعل یعنی ذی حرکت پیدا کیا۔ کائنات کے نظم و تناسب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا مادے کی حرکات کی رہنمائی کرتا ہے۔ اس اعتقاد کے بغیر عضوی زندگی کا ماخذ سمجھ میں نہیں آسکتا۔

اس صدی کے وسط میں فرانس میں جو مادیت پیدا ہوئی وہ ٹولینڈ کے ان افکار سے متاثر ہوئی۔ یہ کوئی بالکل نئی بات نہیں تھی اس سے پہلے لائبنٹز ڈیکارٹ کی طبیعیات کو اس سمت میں اور اس سے زیادہ نکتہ رسی کے ساتھ تبدیل کر چکا تھا لیکن ٹولینڈ کے ذریعے سے بہت وسیع حلقوں میں سرمدیت حرکت کے نظریہ کی اشاعت ہو گئی۔

ٹولینڈ کے خیالات کی معین اور ارتقا یافتہ صورت ہمیں اس کی کتاب (Pantheisticon) "قائلین وحدت الوجود" میں ملتی ہے جو ۱۷۲۰ء میں شائع ہوئی اس میں وہ ایک خیالی افسانے کی شکل میں بیان کرتا ہے کہ تمام یورپ میں غیر متعصب لوگوں کے ایسے گروہ ملتے ہیں ان لوگوں کے نہایت سادہ جلسے ہوتے ہیں جن میں اہم مسائل پر نہایت معقول طریقے سے خاموشی سے تبادلۂ خیالات ہوتا ہے ان کو 'Pantheists' کہتے ہیں یعنی وحدت الوجودی۔ ان کا اعتقاد ہے کہ خدا کا وجود خود کائنات کی تکوینی اور تنظیمی قوت ہے اور صرف فکر میں اس کو کائنات سے الگ تصور کر سکتے ہیں یہ لوگ ابیقورس اور مادیت کی تعلیم سے بالکل الگ ہیں ان کے نزدیک تمام افراد اور اشیا کا مبدا حرکت اور فکر ہے اور فکر کائنات کی قوت اور اس کا تناسب ہے۔ ان لوگوں کا اپنا طریق عبادت ہے اور ان امور میں وہ غیر مشروط رواداری برتتے ہیں مملکت اور عام نوع انسان کی فلاح ان کا مقصد ہے اور وہ اس کا خیال نہیں کرتے کہ کوئی شخص کس گروہ یا فرقے سے تعلق رکھتا ہے وہ اپنی تعلیم کو خفیہ رکھتے ہیں اور صرف اسی شخص کو بتاتے ہیں جو ان میں داخل ہو جائے کیونکہ بعض لوگ ایسے گمراہ اور فاترالعقل ہوتے ہیں جن کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرنا پڑتا ہے جیسا کہ ایک دایہ طفل نو خیز کے ساتھ کرتی ہے ٹولینڈ کی اس تصنیف میں بھی وہی روح موجزن ہے جو فری میشن تحریک میں پائی جاتی ہے جو تقریباً اسی زمانے میں شروع ہوئی نئے خیالات کو نشوونما کے لئے محدود حلقوں اور کسی حد تک نئی علامتوں کی ضرورت ہوتی ہے لیکن تنقید اور تنویر کا دور ایسی جماعتوں کی تاسیس اور ایسی علامتوں کی ایجاد کے لئے موزوں نہیں تھا۔ آزادانہ فکر اور تنقید کی نظر کے سامنے ابھی بہت کام تھا اور اب بھی بہت کام باقی ہے علاوہ ازیں جماعتیں اور علامتیں سمجھ بوجھ کر انتخاب کر کے قائم نہیں کی جاتیں۔

باب سوم

نیوٹن اور فلسفہ میں اس کی اہمیت

جس طرح نشاۃِ جدیدہ سے سترھویں صدی کی طرف عبور کرتے ہوئے ہم نے جدید طبیعیات کی اساس پر نظر ڈالی تھی کیونکہ اس کے بغیر بعد کا فلسفیانہ ارتقا سمجھ میں نہ آسکتا اسی طرح یہاں بھی اٹھارھویں صدی کے آغاز میں ہمیں پہلے تاریخ طبیعیات کی عظیم ترین شخصیت کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔ جدید سائینس نے تحقیق کا جو نصب العین اپنے سامنے رکھا تھا اس کا کمال نیوٹن میں پایا جاتا ہے اور نیوٹن کی تحقیق عام سائنٹفک اسلوب کا بہترین نمونہ ہے اس کے اپنے وطن کے علاوہ جرمنی اور فرانس میں بعد کے فلسفیانہ ارتقا پر اس کے نتائج تحقیقات کا بڑا گہرا اثر ہوا۔ نیوٹن کا اپنا خاص فلسفہ بھی تھا جو فلسفہ کی تاریخ کے لئے نہایت دلچسپ ہے اس لئے کہ وہ ایک بڑے محققِ فطرت کا نظریۂ کائنات ہے اور دیگر مفکرین اس سے متاثر بھی ہوئے۔

نیوٹن ۲۵ دسمبر ۱۶۴۲ء کو نوٹنگھم کے قریب وولز تھورپ میں پیدا ہوا۔ بچپن ہی میں میکانیات سے اسے گہری دلچسپی تھی اور وہ مشینیں چکیاں اور گھڑیاں وغیرہ بناتا تھا اولاً اس کے والدین کا ارادہ

اسے کاشتکار بنانے کا تھا لیکن جب یہ دیکھا کہ وہ گاؤں بھیڑوں کو چرانے
لے جاتا ہے اور ان سے غافل ہو کر انھیں اپنی حالت پر چھوڑ دیتا ہے،
تو اس کی خواہش کو پورا کر دیا گیا اور اسے پڑھنے لکھنے کی اجازت مل گئی
چنانچہ کیمبرج میں وہ اپنے مطالعے میں اس قدر ترقی کر گیا کہ استادوں سے آگے
نکل گیا۔ عنفوان شباب ہی میں وہ بڑا نظریہ اس کے ذہن میں آیا جس کی
وجہ سے اس نے ریاضیات علم المناظر اور ہیئت میں بڑے بڑے
انکشافات کئے۔ سائنس کی تاریخ کے بہت سے دیگر نفوس عظیمہ کی
طرح عرصۂ دراز تک وہ ان تصورات کی ادھیڑ بن میں لگا رہا جن کا
خاکہ بہت قبل اس کے ذہن میں موجود ہو گیا تھا لیکن وہ چاہتا تھا کہ انھیں
پہلے خاموشی سے پایۂ تکمیل تک پہنچا لے اور ان کے لئے قطعی دلائل مہیا
کر لے۔ معلوم ہوتا ہے کہ احصاءِ تفرقی Differential Calculus کا خیال
لائبنٹز سے پہلے اس کے ذہن میں آیا لیکن لائبنٹز نے اس سے پہلے اس
کو شائع کر دیا۔ اس کے علاوہ اس کی بڑی تحقیقات روشنی اور قانون
تجاذب کے متعلق ہے جن کی تفصیلی بحث اس کتاب کے موضوع سے
خارج ہے اس کی خاص تصانیف دو ہیں Principia philosophiae
naturalis Mathematica; 1687. اور Optiks 1704. کیمبرج میں
کئی سال تک پروفیسر رہنے کے بعد اس نے عمر کے آخری سال لندن
میں گزارے جہاں وہ دارالضرب میں ایک جلیل عہدے پر فائز تھا اس
نے طویل عمر پائی اور ۱۷۲۷ء میں انتقال کیا۔

نیوٹن کے انکشاف تجاذب کی بڑی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ
اس سے اس امر کی تصدیق ہو گئی کہ تمام کائنات میں جہاں تک کہ ہمیں
اس کا علم ہو سکتا ہے وہی طبعی قوانین جاری ہیں جو ہماری زمین پر حکمران
ہیں نیوٹن کا بنیادی خیال جو بمطابق روایت ایک مبارک لکھے ہیں اس
کے ذہن میں آیا یہ تھا کہ اپنی زمین کے مظاہر اور قواعد کا دوسرے کروں
پر بھی اطلاق کر کے دیکھنا چاہئے پھر ہم ان کے متعلق جن نتائج پر پہنچیں،

دیکھنا چاہیئے کہ مشاہدہ ان کی تصدیق کرتا ہے یا نہیں۔ اشیا کا وزن پہاڑوں کی چوٹیوں کی نسبت وادیوں میں زیادہ ہوتا ہے لیکن یہ فرض کرنے کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں کہ وزن چاند میں یا سیاروں میں بالکل مفقود ہو جائے گا۔ چاند کی حرکت کو ہم ایک گرتے ہوئے جسم کی حرکت فرض کر سکتے ہیں اس کا خط حرکت قانون جمود کے معین کردہ خط حرکت سے اسی قدر متجاوز ہوگا جو چاند اور زمین کے فاصلے کو مد نظر رکھتے ہوئے گرتے ہوئے اجسام کے قانون کا تقاضا ہے اپنی بڑی تصنیف میں اس نے تحقیق کا ایک خاص اصول مرتب کیا جس نے مذکورہ صدر مفروضے کے قائم کرنے میں اس کی رہنمائی کی۔ "(۱) ایسے صفات جن کو ہم گھٹا بڑھا نہیں سکتے اور جو ان تمام اجسام میں پائے جاتے ہیں جن پر ہم تجربہ کر سکتے ہیں، ان کو تمام اشیا کے صفات فرض کرنا چاہیئے لیکن ہم کو خواہ مخواہ وہمی باتیں ایجاد نہیں کرنی چاہئیں جو تجربے اور مشاہدہ کی شہادت کے خلاف ہوں اور ہمیں فطرت کی مماثلت اور یکسانیت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ فطرت کے اعمال ہمیشہ سادہ ہوتے ہیں اور ان میں باہمی موافقت پائی جاتی ہے۔ اسی قاعدے کی رو سے ہمیں یہ علم ہوتا ہے کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو کشش کرتے ہیں" تحقیق کے اس قاعدے سے نیوٹن نے ایک ایسا اصول قایم کیا جو تمام جدید سائنس اور فلسفے میں اصول ہدایت ہے۔ کوپرنیکس برونو گیلیلیو اور لائیبنز کے نظریات میں ہم اس اصول کو مختلف شکلوں میں دیکھ چکے ہیں لیکن نیوٹن نے اس کا بہترین سائنٹفک استعمال کیا۔ اس کی وجہ سے انسان کی نظر میں بڑی وسعت پیدا ہو گئی کہ فطرت کے قوانین ثابتہ نہ صرف اس زمین پر بلکہ تمام کائنات میں جاری ہیں۔ اس طرح سے کپلر گیلیلیو اور ڈیکارٹ کا قائم کردہ فطرت کا میکانکی تصور مصدق اور جامع تر ہو گیا دنیا ایک عظیم مشین معلوم ہونے لگی لوگوں کو اس حقیقت سے پہلے سے بھی مبہم سی واقفیت تھی لیکن اب واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ یہ مشین کن قاعدوں پر چلتی ہے یہ قدرتی تھا کہ

سائنٹفک طریق تحقیق اور نفس انسانی کے ان ملکات کی نسبت جن کی وجہ سے یہ عقدہ حل ہوا، ان لوگوں کے دلوں میں بھی زبردست اعتماد پیدا ہو جائے جو اس طریقے کی تفصیلات کو نہیں سمجھ سکتے تھے۔

نیوٹن کا طریقہ اس کے نتائج سے کم اہم نہیں تھا یہ شاندار خیال کہ اصول واقعیت کے مطابق جو کچھ تجربے کے محدود دائرے میں صحیح ہے، اس کا اطلاق اس سے وسیع تر مظاہر پر بھی ہو سکتا ہے، اس طریق تحقیق کا پہلا قدم ہے۔ دوسرا قدم یہ ہے کہ نہایت صحت اور ایقان کے ساتھ قاعدۂ مفروضہ کے تمام نتائج مستخرج کئے جائیں تیسرا قدم یہ ہے کہ اس کا ثبوت دیا جائے کہ اس مفروضے کے منطقی نتائج مشاہدے کے موافق ہیں۔ استخراج اور استقرا کے مشترک استعمال کی وجہ سے نیوٹن کا طریقہ تمام علمی تحقیقات کا ایک ایسا نمونہ ہے جس سے بہتر آج تک کسی نے پیش نہیں کیا۔ پہلے وہ اس مفروضے سے نتائج اخذ کرتا ہے کہ تمام سیارے ہماری زمین پر کے گرتے ہوئے اجسام کے قوانین کے مطابق حرکت کرتے ہیں اور پھر وہ یہ بتاتا ہے کہ حقیقی مشاہدہ ان نتائج کی تصدیق کرتا ہے۔ آخر میں وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ دونوں جگہ ایک ہی قوت عمل کرتی ہے۔ وہ مظاہر سے قانون تک پہنچتا ہے اور قانون سے قوت تک۔

اس قوت کو وہ کشش کے نام سے موسوم کرتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ اس امر کو واضح کر دیتا ہے کہ وہ اس قوت کی ماہیت کے متعلق کوئی دعویٰ پیش نہیں کر رہا بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ اس کی وجہ سے چھوٹا جسم بڑے جسم کی طرف چلا آتا ہے۔ حقیقت میں وہ اس کا قائل نہیں تھا کہ یہ قوت فاصلے سے عمل کر سکتی ہے۔ اپنی کتاب Principia 'اصول' اور علم المناظر Optiks دونوں میں وہ کہتا ہے کہ مرکز گریز قوت کو کشش کی بجائے 'قوت دفع' کہنا زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ اغلب ترین مفروضہ یہ ہے کہ ایتھر ایک قسم کا لطیف وجود ہے جو تمام اشیا میں

داخل ہو سکتا ہے اور جو اجرام فلکیہ کے قریب ان سے بُعد کے مقابلے میں لطیف تر ہوتا ہے اس مفروضے سے نہ صرف وزن بلکہ شاید نور اور حرارت کی بھی توجیہ ہو جائے۔ اپنا خاص نقطۂ نظر اس نے کتاب اصول کے تیسرے دفتر کے آخر میں عام شرح میں بیان کیا ہے "میں ابھی تک وزن کی صفت کی علت کو مظاہر سے اخذ نہیں کر سکا اور میں اپنے آپ کو مفروضات قائم کرنے پر آمادہ نہیں کر سکتا" پمبرٹن اپنی کتاب۔ "A view of Sir Isaac Newton's Philosophy London 1728." میں بیان کرتا ہے کہ نیوٹن نے اس سے شکایت کی کہ بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ میں نے کشش کا لفظ توجیہ کے طور پر استعمال کیا ہے حالانکہ میرا مقصد صرف یہ تھا کہ لوگوں کو اس قوت کی طرف توجہ دلاؤں فطرت میں جس کے عمل کی نسبت بہت گہری تحقیقات کی ضرورت ہے۔ نیوٹن کے نظریئے اور ڈیکارٹ کی طبیعیات میں کوئی ایسا اختلاف نہیں جیسا کہ ڈیکارٹ کے پیرو اور لائبنٹز اور خود نیوٹن کے بعض دوست خیال کرتے تھے۔ حقیقت میں اپنے عام نقطۂ نظر میں وہ ڈیکارٹ کے موافق ہے اگرچہ اپنے زیادہ کامل طریقے کی وجہ سے بعض مخصوص باتوں میں اس نے ڈیکارٹ کی غلطیاں بھی درست کیں اس پر نہایت غیر منصفانہ طور پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ مدرسین کے 'صفاتِ پنہاں' کے نظریہ کو دوبارہ علم میں داخل کرنا چاہتا ہے اس نے اپنے اس تقاضے کو پورا کیا کہ واقعی علتوں کے علاوہ کسی چیز کو فرض نہ کیا جائے۔

لیکن تاریخ فلسفہ میں نیوٹن کی اہمیت اس کے اسلوب تحقیق اور نتائج ہی کی وجہ سے نہیں۔ اس کے طبیعیاتی نظریات کے پس پشت اور ان کے نتیجہ کی حیثیت سے بھی، نیوٹن کے ذہن میں ایک مخصوص نظریۂ کائنات تھا جس کا مختصر ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

نیوٹن کے مذہبی تصورات اور اس کی ریاضیاتی طبیعیات میں ایک عجیب اور قابل غور تعلق ہے، اور یہ تعلق اس کے نظریۂ مکان کے ذریعے سے قائم ہوتا ہے۔ نیوٹن کہتا ہے کہ یہ عام خیال غلط ہے کہ حسی زماں

و مکان اور مقام و حرکت حقیقی ہیں ان سب کو اشیاء محسوسہ کی نسبت سے معین کیا جاتا ہے لیکن کبھی کوئی جسم سکون مطلق کی حالت میں نہیں پایا جاتا جس کو اصلی اور ظاہری حرکت میں تمیز کرنے اور مقام کے تعین کے لئے نقطۂ آغاز بنا سکیں حقیقی حرکت کے امکان کے لئے جیسے قانون جمود میں فرض کیا جاتا ہے یہ لازمی ہے کہ مکان مطلق اور زمان مطلق کا وجود ہو جو اپنے سے خارج کسی شئے کی نسبت سے متعین نہ ہو۔ مکان کے مطلق تعین کے امکان کے لئے مطلق اور غیر متحرک مقامات کا ہونا لازمی ہے لیکن حواس کوئی ایسے مقامات ہمارے سامنے پیش نہیں کرتے۔ مقامات مطلقہ فی ذاتہا بھی مقامات ہیں اور مقام دیگر اشیا کے لئے بھی۔ حقیقی زمان و مکان ریاضیاتی زمان و مکان ہیں لیکن وہ حواس کے معروضات نہیں۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ فطرت کے اس بڑے محقق میں بھی مظاہر و اضافات سے ایک وہم اطلاق کی طرف جست کرنے کا ادعائی میلان موجود ہے وہ اسی طرح فی نفسہ ایک مکان مطلق کو فرض کرتا ہے جس طرح کہ ڈیکارٹ سپائنوزا اور لائبنٹز ایک علت کو فرض کرتے ہیں جو فی نفسہ اور علے الاطلاق علت ہے۔ وہ ریاضیاتی انداز فکر کو محض ایک اسلوب تصور ہی نہیں سمجھتا جو مظاہر کے اضافات کو جانچنے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے بلکہ اس کو اصلی اور حقیقی طرز تعقل قرار دیتا ہے اور اس کو محسوسات کے علم کے مقابل میں پیش کرتا ہے جس سے انسان اضافات سے باہر نہیں جا سکتا وہ ایک ریاضیاتی تصور مجردہ کو ایک موجود حقیقت بنا دیتا ہے اس کا خیال ہے کہ علمی اغراض میں ہمیں حسی مکان سے باہر نہیں جانا چاہیئے اور یہ بھول جانا چاہیئے کہ حواس سے ہم کو مقامات مطلقہ کا علم نہیں ہو سکتا لیکن بحیثیت مفکرین ہمارے تصورات حواس سے مجرد ہونے چاہئیں۔

نیوٹن کی تصانیف میں سے ایسے اقتباسات بھی پیش کئے جا سکتے ہیں جن میں اس نکتے کے متعلق کچھ تذبذب پایا جاتا ہے لیکن یہ خیال کہ تصوری مکان ایک حقیقت مطلقہ ہے، نیوٹن کے نظریۂ کائنات کے اصل اصول کے ساتھ وابستہ ہے مکان اس کے نزدیک ایک خالی خیالی صورت

نہیں بلکہ ایک حقیقی وجود ہے جس کے ذریعے سے خدا کائنات میں ہر جگہ پر موجود اور عامل ہے" اور بلا واسطہ کیفیات اشیا کا ادراک کرتا ہے وہ ایک لامحدود اور ایک جنس مقام جس مشترک ہے۔ ہنری مور کی طرح نیوٹن کے لئے بھی امتداد صرف مادی اشیا کی امتیازی خصوصیت نہیں۔ مادے میں ٹھوس پن بھی ہے اور امتداد بھی طبیعیاتی حیثیت سے اپنے تصور مکان میں بھی نیوٹن باعتراف خود گیسنڈی سے قریب ترین ہے لیکن اس کے مذہبی اور فلسفیانہ پہلو میں وہ ہنری مور سے متاثر ہوا۔

نیوٹن کائنات کی تنظیم و ترتیب اور اس کے مقصدی افعال سے خدا کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اس طرز استدلال سے نیوٹن نے ایک ایسے مضمون کو شروع کیا جسے اٹھارھویں صدی کے دوران میں سینکڑوں مختلف صورتوں میں پیش کیا گیا۔ یہ کیا وجہ ہے کہ فطرت کا کوئی فعل عبث نہیں ہوتا اور وہ اپنے مقاصد کے لئے سادہ ترین طریقے اختیار کرتی ہے۔ کائنات میں یہ تمام نظم و جمال کہاں سے آیا سیاروں کا سورج کے گرد ایسے مداروں میں حرکت کرنا جو سورج کے ساتھ ہم مرکز ہیں اور جو تقریباً ایک ہی سطح میں واقع ہیں مختصر یہ کہ ہمارے نظام شمسی کے حیرت انگیز اجتماع کی توجیہ محض میکانکی قوانین سے نہیں ہو سکتی اور اس کا ارتقا صرف فطری قوانین سے مطابق نہیں ہو سکتا۔ اجرام فلکیہ کے مادے کی کمیتیں فاصلے سرعتیں اور کثافتیں صرف فوق الفطرت ذریعے سے ایسے نظامات میں منظم ہو سکتی ہیں اور صرف فوق الفطرت طریقے ہی سے اس کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ سیارے قانون تجاذب کی وجہ سے سورج میں گر جانے کی بجائے دائروں میں حرکت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ حیوانات کی ساخت ان کی جبلتیں اور ان کے اعضا ماورائے فطرت ایک ناظم و خالق کی شہادت دیتے ہیں۔ اپنی کتابوں کے علاوہ نیوٹن نے بنٹلے (Bentley) کے نام خطوط میں بھی اس نظریہ پر بحث کی ہے۔ دیکھو (Brewster's life of Newton ii. p. 125) بریوسٹر کی حیات نیوٹن صفحہ ۱۲۵۔

لیکن نیوٹن کے نزدیک کائنات کی مشین میں پورا کمال نہیں پایا جاتا فطرت کی مقصدیت سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش میں آسانی سے تناقض داخلی واقع ہوسکتا ہے کیونکہ اگر فطرت کامل ہو تو اس کی اپنی قوت اس کی رہنما ہوسکتی ہے اور خدا کی مسلسل فعلیت اور مداخلت بیکار ہو جائیگی۔ نیوٹن کی دینیات میں اس تناقض کا امکان نہیں کیونکہ اس کی رائے میں سیاروں اور دُمدار ستاروں کے باہمی تعامل سے اس نظام میں بے قاعدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو خدا کو رفع کرنی پڑتی ہیں۔ اس نظریہ پر لائبنٹز نے شدید حملہ کیا اور نہایت تحقیر و تضحیک سے نیوٹن کے نظام کائنات کو ایک ایسے کلاک سے تشبیہ دی جسے وقتاً فوقتاً گھڑی ساز کو کتا رہتا اور درست کرتا رہتا ہے۔ نیوٹن کے شاگرد کلارک نے اپنے استاد کی تعلیم کی حمایت کی اور کہا کہ فطرت کو کامل بنا کر خدا کو بےکار کر دینا ایک نالائق حرکت ہے۔ اس سب بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے فطرت کے نظام کی عقلیت سے خدا کی ہستی کا ثبوت دیا گیا لیکن ساتھ ہی یہ خوف پیدا ہو گیا کہ اگر فطرت کی عقلیت کو کامل قرار دیں تو خدا کی ہستی کے ثبوت کی بجائے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ اس میں اس امر کو بھی نظر انداز کر دیا کہ حقیقت میں فطرت سے خدا کی ہستی پر اسی حالت میں دلیل قائم ہوسکتی ہے جب کہ فطرت کی عقلیت اور مقصدیت کو لامحدود قرار دیں اپنے فکر کے مختص اس شعبے سے نیوٹن کو کوئی شہرت حاصل نہ ہوئی لیکن خوش قسمتی سے اپنے ذہن اور اپنے اسلوب تحقیق کی وجہ سے فطرت کا یہ بڑا محقق اپنے اس ادنے فلسفے سے باہر نکل گیا کانٹ اور لیپلیس (Laplace) نے یہ ثابت کر دیا کہ نظام شمسی کی موجودہ صورت محض فطری ارتقا سے پیدا ہوسکتی ہے اور فرانس کے بڑے بڑے ماہرین ریاضی خصوصاً لیگ رینگ (Lagrang) اور لیپ لیس نے اس کا ثبوت دیا کہ حوادث فلکیہ کی بے قاعدگیاں بھی دوری ہیں اور ان میں باہم توازن قائم ہو جاتا ہے۔ نیوٹن کی تعلیم اور اس کے اسلوب تحقیق میں ایک ایسا

گہرا فلسفہ مضمر تھا جسے وہ خود پوری طرح اخذ نہ کر سکا۔ اس کے شاگرد کلارک کی نسبت کانٹ اور لیپ لیس اس کے صحیح تر تلامذہ تھے اس بات کے ثبوت کے لئے کہ سائنٹفک امور میں فوق الفطرت قوتوں سے توجیہ کرنے کی کوشش کس قدر خطرناک ہے ہم نیوٹن کے ایک شاگرد میک لورن (Maclaurin) کی تحریر سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس میں اس تمام مسئلے کا چند الفاظ میں فیصلہ کر دیا گیا ہے۔ کائنات میں از منۂ ماضیہ میں جو آفات وتصادمات واقع ہوئے معلوم ہوتے ہیں ان کے متعلق وہ کہتا ہے۔ "چونکہ خدا نے کائنات کا انحصار اپنی ذات پر رکھا ہے اور اس کو وقتاً فوقتاً اس کی تجدید کرنی پڑتی ہے تو یہ بحث کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی کہ یہ بڑے تغیرات خارجی حالات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں' یا اسی قوت کے ذریعے سے جس نے آغاز خلقت میں اشیا کی صورت بندی کی"۔ اس طرح سے تمام ارتقائی نظریات بے کار ہو جاتے ہیں اور سائنٹفک مسائل کی ایک کثیر تعداد ناپید ہو جاتی ہے اس سے زیادہ کوئی بات نیوٹن کی روح تعلیم سے بعید تر نہیں ہو سکتی۔

باب چہارم

جورج بارکلے GEORGE BERKELEY

سوانح حیات اور خصوصیات

پیشتر اس کے کہ ہم یہ پتہ چلائیں کہ لوک، نیوٹن اور رڈی اسٹون کے قائم کردہ تصورات یورپ میں کہاں کہاں گئے اور کیا کیا اثر پیدا کیا، ہم کو ذرا توقف کرنا چاہئیے۔ ان تصورات کے ماخذ کو معلوم کرنے کے بعد تاریخ فلسفہ ایک ایسے مفکر کی طرف رجوع ہوتی ہے جس نے ان سے نئی قسم کے فلسفیانہ نتائج اخذ کئے، کچھ ان کی تکمیل کی اور کچھ ان پر رد و قدح کی اور آخرکار ایسے نتیجے پر پہنچا اور ایک ایسا انداز تفکر اختیار کیا جو عام شعور سے بہت دور ہے اور ہمیشہ دور رہیگا۔ جورج بارکلے کا شمار تاریخ فلسفہ کے نہایت نازک خیال اور روشن فکر لوگوں میں ہے اور اس کے فلسفہ میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ اس نے علمی تصورات مجردہ اور تخیلات و مفروضات کے مقابلے میں بلاواسطہ عملی شعور کی حمایت کا بیڑا اٹھایا لیکن اس حمایت میں وہ ایسے نتائج پر جا پہنچا جو اس عملی شعور سے بعید المشرقین پر تھے اور انسان کا عملی شعور اس کے مستبعدات سے بے حد برانگیختہ ہوا۔

دوسری حیثیتوں سے بھی بارکلے کے انداز تفکر میں ایسے عناصر پائے جاتے ہیں جو بظاہر متناقض معلوم ہوتے ہیں۔ نکتہ رس انتقادیت اور طفلانہ ایمان ذوق تحقیق اور جوش تبلیغ دینی کبھی اس عجیب طریقے سے ایک شخصیت میں اس طرح متحد نہیں ہوئے جس طرح کہ وہ بارکلے کی ذات میں جمع ہو گئے۔

جورج بارکلے ۱۲ مارچ ۱۶۸۵ء کو کلکنی میں بمقام ڈائی سرٹ (Dysert) پیدا ہوا وہ ایک انگریزی خاندان سے تھا، جو معلوم ہوتا ہے کہ عود شاہی کے بعد ہی آئرلینڈ چلا آیا، اور یہ خاندان اسی نام کے مشہور امرائی خاندان کی ایک شاخ تھی۔ کہتے ہیں کہ سوفٹ Swift نے جو جورج بارکلے کا دوست تھا ان الفاظ میں ارل آف بارکلے سے اس کا تعارف کرایا "جناب من یہ آپ ہی کے خاندان کا ایک نوجوان ہے اور میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ اس کے لئے آپ کا رشتہ دار ہونا اتنا قابل فخر نہیں جتنا کہ خود آپ کے لئے اس کے اقربا میں سے شمار ہونا"۔ اتنی بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ بارکلے بچپن ہی سے نہایت ذہین اور ہونہار تھا۔ اس کی تعلیم ڈبلن میں ہوئی جہاں اس زمانے میں بوئل Beyle نیوٹن اور لوک کی تصانیف یونیورسٹی کے نصاب میں داخل تھیں۔ اپنے فلسفے کے اساسی تصورات اوائل شباب ہی میں اس کے ذہن میں صورت پذیر ہو گئے تھے ان سالوں کی ڈائری سے جسے فریزر Fraser نے بارکلے کی سوانح عمری میں چھاپا ہے اس کے خیالات کے ارتقا کی مسلسل اور متوالی منزلیں ہمارے سامنے آجاتی ہیں۔ Life and letters of George Berkeley Oxford 1871. ابتدا ہی سے اس کو یقین ہو گیا تھا کہ اگر سائنس اور فلسفے کو بے معنی تصورات مجردہ اور مبہم الفاظ سے آزاد کر دیا جائے تو علم اور ایمان کا تمام جھگڑا رفع ہو جائے اس نے یہ کوشش کی کہ لوگوں کو بلاواسطہ تجربہ اور وجدان کی طرف واپس لے آئے اور اس میں ساعی ہوا کہ نہ صرف مدرسیت کے باقیات سے دامن چھڑایا جائے بلکہ ان نظریات سے بھی نجات حاصل کی جائے جنھوں نے قدیم اعتقادات کی جگہ لے لی ہے۔ اس کا مرکز خیال یہ ہے

کہ ثابت کیا جائے کہ صحیح معنوں میں مجرد تصورات کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے شاندار انکشافات اور اس کا ذاتی نظریۂ حیات اس خیال سے تعلق رکھتا ہے۔

بارکلے کی پہلی تصنیف "جدید نظریۂ رویت" New Theory of Vision ہے جو ۱۷۰۹ء میں شایع ہوئی۔ اس کتاب میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ادراک مکان میں بصارت اور لمس دونوں شریک ہیں اور مکان فی نفسہ خالی ایک مجرد تصور ہے جس کا ہمیں کوئی ادراک نہیں ہوتا۔ اس کے سال مابعد میں اس کی خاص تصنیف Principles of Knowledge "اصول علم" شائع ہوئی جس میں اس نے پہلے تجرید کے قدیم نظریہ پر تنقید کی ہے اور اس کے بعد یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مادے کا تصور ایک ناجائز تجرید ہے اور براہ راست صرف ہمارے ادراکات حسیہ ہمارے علم کا معروض ہوتے ہیں۔ اب ہم آگے چل کر بتائینگے کہ اس نے کس طرح اس مقام سے اپنے مذہبی خیالات کی طرف عبور کیا۔ اس تصنیف کے شایع ہونے کے چند سال بعد وہ لندن گیا جہاں علمی حلقوں سے اس کی میل ملاقات رہی۔ سٹیل Steel کے پرچے The Gaurdian میں ایک آرٹیکل لکھ کر اس نے آزاد خیالوں سے جنگ چھیڑ دی۔ اس کی اس بحث میں کسی قدر بچپن اور سادہ لوحی پائی جاتی ہے۔ وہ اس پر حیرت کا اظہار کرتا ہے کہ فوق الفطرت سعادت کا بدل لذت حواس میں حاصل کرنے کی بجائے اکثر آزاد خیال لوگ کیوں خلوت گزینی اور کتب بینی میں عمر بسر کرتے ہیں۔ اسی مضمون میں ایک اور جگہ بارکلے کہتا ہے کہ اگر مجھے بقائے روح پر ایمان نہ ہو تو میں بجائے انسان کے صدف ہونے کو زیادہ ترجیح دوں۔ یہ خیال مذکورۂ صدر جملے سے متناقض ہے جب تک کہ یہ نہ فرض کریں کہ صدف کو کوئی خاص لذات حواس حاصل ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ آزاد خیال لوگ کھلم کھلا کہتے ہیں کہ دوسرے لوگوں کی نسبت ان کے لئے نیکی کرنے کی وجہ کم ہے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ لوبھ اور بہکاوے کے لمحوں میں خود نیکی کی خوبی کا

احساس کافی ضمانت خیر ہے"۔ ان کو جذبات کی قوت کا پورا علم نہیں اپنے فلسفیانہ تصورات کی ایک عام فہم تشریح کو مکالمات کی صورت میں شائع کرنے کے بعد (ہائلاس اور فیلونوس کے مابین مکالمات ۱۷۱۳ء) وہ کئی سال تک فرانس اور اطالیہ میں سفر کرتا رہا اس کے روزنامچۂ سفر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فطرت تاریخ اور اجتماعی حالات کے لئے کیسا کشادہ نفس اور نکتہ رس بصیرت رکھتا ہے۔ واپسی پر وہ آئرلینڈ میں ایک مذہبی عہدہ پر مامور ہو گیا لیکن زیادہ عرصے تک اس پر قائم رہنا اس نے گوارا نہ کیا وہ اپنی ان تجاویز کے تحقق سے ناامید ہو گیا کہ لوگوں کو یورپ کی قدیم سادگی فکر و حیات کی طرف واپس لا کر فطری زندگی کی سمت راجع کرے۔ اس کا خیال یہ تھا کہ یورپ اپنی تہذیب میں عمر رسیدہ ہو کر ضعیف و ناتواں ہو گیا ہے بحر اوقیانوس سے پار تازہ دم ملک میں جس نے اپنی قوتیں ابھی صرف نہیں کیں وہ ایمان اور علم و فن کے عہد زریں کے خواب دیکھتا تھا اس کے ساتھ اس کو یہ بھی شوق تھا کہ کافروں میں عیسائیت کی اشاعت کی جائے اور اصلی فطرت کے نظارے بھی اس کے لئے بہت دلکش تھے اس نے ان خیالات کو ایک نظم میں ادا کیا جس کا عنوان ہے 'On a plan for Transplanting of the Arts and Sciences to America' (علوم و فنون کو امریکہ میں منتقل کرنے کی تجویز) اس نے یہ تجویز کی کہ امریکہ میں مبلغین تیار کرنے کے لئے بارموڈا کے جزیروں میں ایک کالج قائم کیا جائے جب طویل اور مسلسل کوششوں کے بعد اس نے وعدہ حاصل کر لیا کہ سلطنت اس کام میں اس کی مدد کریگی تو اس نے جزیرہ رہوڈ Rhode میں سکونت اختیار کر لی تاکہ اس کالج کے قیام کا بندوبست کرے لیکن سلطنت نے اپنا وعدہ پورا نہ کیا اور امریکہ میں تین سال تک قیام کرنے کے بعد اس کو ۱۷۳۱ء میں واپس آنا پڑا اس مایوسی کا صدمہ عمر بھر اس کے دل پر رہا اور زندگی کا منظر اس کے لئے پہلے کی طرح خوشگوار نہ رہا۔ ۱۷۳۲ء میں اس نے السیفرون ایک مکالمہ لکھ کر آزاد خیالوں کے خلاف پھر مجادلہ شروع کیا

اور اپنے فلسفیانہ خیالات کو واضح اور عام فہم صورت میں پیش کرنے کی کوشش
کی جزیرہ رہوڈ کے خوبصورت مناظر فطرت کی یاد اس مکالمے کے اندر موجود
ہے۔ اس تصنیف میں مذہب فطرت اور مذہب وحی دونوں کو عقلی طور پر
سمجھنے میں جو مشکلات ہیں ان کے متعلق اس نے ویسے ہی خیالات کا
اظہار کیا جیسے کہ اس کے دوست بٹلر نے چند سال بعد اپنی کتاب مماثلت
میں بیان کئے۔ اس نے دو مختلف قسموں کے آزاد خیالوں پر حملہ کیا ایک
مانڈول کی قسم کے دوسرے شافٹسبری کی قسم کے۔ اور جب کبھی وہ یہ
ثابت کرتا ہے کہ یہ دو قسم کے آزاد خیال خود آپس میں کسقدر اختلاف رکھتے
ہیں تو نہایت فتحمندانہ مسرت کا اظہار کرتا ہے (مانڈول کی قسم کے آزاد
خیالوں کے نزدیک فوق الفطرت مذہب کے سہارے کے بغیر مذہب
فطرت نامکمل رہ جاتا ہے) بارکلے کے مکالمات آج بھی پڑھنے والے
کے لئے دلچسپ ہیں ایک تو ان فلسفیانہ اور دینیاتی مسائل کی وجہ سے
جن پر ان میں بحث کی گئی ہے اور دوسرے اپنے حسن بیان کی وجہ سے
اور اس امر کے ثبوت کے باعث کہ ایسے مطالب کو مکالمے کی صورت
میں ادا کرنے میں کیسی نمایاں کامیابی حاصل ہوسکتی ہے۔ ۱۷۳۴ء میں وہ جنوبی
آئرلینڈ میں کلوئین کا اسقف ہوگیا تھا اس حیثیت میں اس نے اپنے محافظ
ارواح ہمدرد خلایق اور محب وطن ہونے کا ثبوت دیا۔ نہ صرف پروٹسٹنٹ
بلکہ کاتھولیک لوگ بھی اس سے محبت کرتے اور اسکی عزت کرتے تھے
اور اس کے علاقے میں ہر چھ میں سے پانچ شخص اس فرقے کے تھے۔ اس
نے اس کے لئے کوشش کی کہ کاتھولیکوں کو بھی یونیورسٹی میں شریک ہونے
کی اجازت دی جائے اپنی کتاب (Quezist) مستفسر میں اس نے بہت سے
اجتماعی اور مفید وطن مسائل پر بحث کی ہے اس کی دلچسپیوں میں طب
بھی داخل تھی اس کو یقین تھا کہ ماء القیر مختلف بیماریوں کے لئے ایک
اکسیر مجرب ہے اور اپنی آخری کتاب سائرس (Siris. 1744) میں اس نے
بالتفصیل اپنے اس نسخے کو سمجھانے کی کوشش کی ہے یہ تصنیف اسلئے

بھی قابل توجہ ہے کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں اس کے فکر کا رخ تصوف اور فلاطونیت کی طرف پھر گیا ہے اس کی آخری تصنیفیں تجسّس اور زلزلے پر ہیں۔ اس نفسی اور تصوری حکیم کے لئے دنیا کی کوئی چیز نا قابل توجہ یا عجیب نہیں تھی۔ اپنے عمر کے آخری سال اس نے آکسفورڈ میں بسر کئے جہاں اس نے ۱۷۵۳ء میں وفات پائی۔

بارکلے نے اپنے فلسفے میں جو مقصد پیش نظر رکھا اس کے لحاظ سے تاریخ فکر میں اس کا مقام لائبنٹز کے بہت مماثل ہے دونوں نے یہ کوشش کی کہ فطرت کے خالص میکانیکی نظریہ کا انکار کئے بغیر فکر کو اس سے ماورا لے جائیں ان دونوں نے اپنی تحقیق یہاں سے شروع کی کہ ڈیکارٹ سپائنوزا اور نیوٹن اور بڑی حد تک لوک نے بھی جن تصورات کو حقائق سمجھ کر اساس فکر بنایا' ان کی صحت کا امتحان کیا جائے۔ یہ دونو طبیعیات اور فلسفے کے نظام کائنات کو حقیقت ذات نہیں بلکہ ایک مظہر خیال کرتے تھے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ لائبنٹز نے زیادہ تر معروضی طریقے سے میکانیت کو شکست دی پہلے حرکت کو قوت میں تحویل کر دیا اور پھر قوت کو موناداتی کی نفسی تحریک کے مرادف قرار دیا جو ان کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف جانے کی محرک ہوتی ہے۔ اس کے مقابل میں بارکلے نے نفسی طریقہ اختیار کیا اور از روئے نفسیات یہ بتانے کی کوشش کی کہ ہمارے تصورات مکان و مادہ جن پر تمام ریاضیاتی طبیعیاتی کائنات کا مدار ہے کس طرح پیدا ہوئے ہیں۔ بارکلے نے ماخذ تصورات کے متعلق لوک کی تحقیقات کو جاری رکھا اور اس مسئلے پر غور کیا کہ آیا ہمیں اس حقیقت سے ماورا بھی کوئی علم ہو سکتا ہے جو ہمارے تصورات اور ادراکات میں منکشف ہوتی ہے وہ اس تحقیق سے بے دھڑک منطقی نتائج اخذ کرتا ہے شاید وہ اپنی صداقت کی محبت کے باوجود اتنی جرات نہ کرتا اگر اس کے پاس ہر وقت اس کا مذہبی ایمان موجود نہ ہوتا جس کی وجہ سے وہ ہر ایسی چیز جسے فلسفیانہ تنقید تباہ کر دے دوبارہ قایم کر سکتا تھا۔

مکانِ مطلق اور مادۂ مطلق کے انکار کی وجہ سے جس کی طرف اس کا فلسفیانہ استدلال اسے لے گیا اس نے اپنے آپ کو خدا کے قریب تر محسوس کیا اور اس کو خدا کے ساتھ براہ راست توصل کا احساس ہوا اس کا گرم اور فطری مذہبی ذوق خدا کو ایک خارجی صانع اور گھڑی ساز کی طرح قیاس کرنے پر راضی نہ ہوا جس طرح لوک نیوٹن اور اس زمانے کے بہت سے فقیہ اور آزاد خیال لوگ اس کو تصور کرتے تھے لیکن باوجود اس کے اس کی اہمیت ایک مذہبی مفکر کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک نفسیاتی اور انتقادی فلسفی کی حیثیت سے ہے۔ ہم یہاں اس کے ساتھ صرف اس دروازے تک جائینگے جہاں سے وہ دینیات میں داخل ہو جاتا ہے وہ خود اپنے فلسفے کو ایک جہاد سمجھتا تھا جس کا مقصد ارض موعودہ کو دوبارہ فتح کرنا ہے اور جو مجاہدوں کا حال ہوا تھا وہی اس کا بھی ہوا۔ اس کی اس کوشش سے جو مقصد اس نے اپنے پیش نظر رکھا تھا وہ تو پورا نہ ہوا لیکن اور اغراض مقاصد پورے ہو گئے جو اس کے مطمح نظر نہیں تھے۔

مکان و تصورات مجردہ

اپنے نظریۂ رویت میں جو تاریخ نفسیات کے نہایت شاندار کارناموں میں سے ہے بارکلے ادراکِ مکان کی نفسیاتی کیفیت کی تحقیق کرتا ہے وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ فاصلہ اور حجم شروع سے براہ راست مدرَک نہیں ہوتے۔ فاصلے اور حجم کا ادراک دو قسم کے احساسات کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے۔ بصارت کے احساسات اور وہ احساسات جو حرکت اور آنکھوں پر زور ڈالنے سے پیدا ہوتے ہیں، مل کر فاصلے کا ادراک پیدا کرتے ہیں۔ بارکلے جنہیں احساسات لمس کہتا ہے جدید نفسیات میں وہ احساسات حرکت کہلاتے ہیں ان کے ساتھ ان احساسات کی یاد ممزوج ہو جاتی ہے جو کبھی اشیا کے براہ راست ادراک سے ہمیں حاصل ہوئے تھے۔ بصارت کے احساس کے ساتھ ملامست کا تصور اس قدر گھل مل

جاتا ہے کہ بعد ازاں ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم براہ راست اشیا کا فاصلہ اور اس کا حجم دیکھ رہے ہیں احساس رویت کا عملی مفہوم یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے ہم یہ پیشگوئی کرسکتے ہیں کہ اگر ہم شئے مرئی کے بالکل قریب ہوں تو ہمیں کس قسم کے لمس کے احساسات حاصل ہوں گے۔ لیکن ان دو قسم کے احساسات کا امتزاج عمل اور تجربے پر منحصر ہے۔ جس طرح اپنے تجربے کی بنا پر ہمیں کسی شخص کے چہرے پر شرم یا غم نظر آتا ہے اسی طرح ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں فاصلہ اور حجم بھی نظر آتا ہے حاسۂ بصارت اور حاسۂ لمس کے درمیان کوئی بات مشترک نہیں صرف عادت سے ان کے اندر امتزاج اور اتحاد پیدا ہوجاتا ہے اور ان سے ایک مرکب نتیجہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس نتیجے یعنی ادراک مکان کے مقابلے میں ہمارے پاس کوئی احساس بسیط نہیں۔ مکان کا تصور دو مختلف حاسّوں کے مہیا کردہ تصورات کے بکثرت نفسی ائتلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ فی نفسہ وہ کوئی موجود حقیقت نہیں اور محض لفظ ہی لفظ ہے۔ مذکورۂ صدر تحقیق سے واضح ہوتا ہے کہ بارکلے لوک کے اس تقاضے کو کہ تصورات کی صحت کو جانچنے کے لئے ان کے ماخذ کا امتحان کیا جائے، کس شدت کے ساتھ پورا کرتا ہے۔ اس کے بعد مکان ہمارے لئے تمام حواس سے بالاتر کوئی کلی اور ناقابل فہم حقیقت نہیں رہتا اور معلوم ہوجاتا ہے کہ اس کا ماخذ محض ایک عمل ائتلاف ہے، ہمارا علم اس کے متعلق اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ بارکلے اس کی نسبت یہ بھی کہتا ہے کہ یہ علامات کی ایک ایسی زبان ہے جس کی تعلیم ہمیں ائتلاف کے ذریعے سے دی جاتی ہے۔

اپنی کتاب اصول علم کی تمہید میں، تجرد و تصورات کی بحث میں اس کا روئے سخن لوک کی طرف ہے جو قدیم نظریۂ تجرید کا آخری مقتدر نمائندہ ہے اس قدیم نظریہ کے مطابق ہمارے نفس میں تجرید کا ایک ملکہ ہے جو متعدد اشیا کے مشترک صفات کو الگ کر کے تصورات قائم کرسکتا ہے مثلاً سبز سرخ اور زرد اشیا سے ہم رنگ کے ایک تصور کلی کی تجرید کرسکتے ہیں۔

بارکلے کو اس سے انکار نہیں کہ ہمارے شعور میں ایسے تصورات موجود ہیں اس کے نزدیک ہم ایک تصور کو اس طرح تقسیم کر سکتے ہیں کہ پہلے اس کے ایک جزو کا خیال کریں اور اس وقت اس کے دوسرے اجزا کا خیال نہ کریں لیکن ہم کوئی ایسے نئے تصورات قائم نہیں کر سکتے جن کا موضوع کئی ایک صفات کا کوئی مشترک عنصر ہو اس مشترک عنصر کو بیان کرنے کے لئے ہم الفاظ تو وضع کر لیتے ہیں لیکن ان کا کوئی مخصوص تصور ہمارے ذہن میں نہیں ہوتا۔ بارکلے اس کا منکر نہیں کہ ہم ایسے عام تصورات قائم کر سکتے ہیں جو ایک گروہ مظاہر کو تعبیر کریں لیکن یہ اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ ہم ایک تصور شئے کو اس قسم کی تمام اشیا کے تصورات کا نمائندہ قرار دے لیتے ہیں۔ ہم مجرد تصورات کے ذریعے سے نہیں سوچتے ہمارا "فکر" مثالوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

بارکلے نے اس تحقیق میں نفسیات کی ایک قابل قدر خدمت کی ہے ہم اس کو نفسیات کے سپرد کر دیتے ہیں کہ اس کے تصورات مجردہ کے نظریہ میں کیا نقص باقی ہے اور ان فلسفیانہ نتائج پر غور کرتے ہیں جن کو وہ اپنے نفسیاتی تحقیقات سے اخذ کرتا ہے۔

نتائج متعلق بہ نظریۂ علم

بارکلے اپنی کتاب اصول علم میں کہتا ہے کہ انسان حس باطنی کے معروضات کو مدرک نہ ہونے پر موجود نہیں سمجھتا لیکن حس خارجی کے معروضات کو مدرک ہونے اور نہ مدرک ہونے دونوں حالتوں میں موجود سمجھتا ہے۔ یہ مفروضہ ناقابل ثبوت اور غیر متحمل ہے۔ معروضات علم کا وجود جیسا کہ ان کی ماہیت کا تقاضا ہے، صرف معلوم ہونے سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کا ادراک ہی ان کی حقیقت اور وجود ہے۔ اگر غور کریں تو اس خیال کی تہ میں بھی وہی نظریۂ تجرید ہے کیا یہ ایک زبردست تجرید نہیں ہے کہ کسی شئے کو اس کے تمام معلومہ اعراض سے الگ بھی ایک وجود تصور کیا جائے؟

یہ عمل تجرید ہمارے تمام محسوسات کے متعلق ہونا چاہئے بعض مفکرین کہتے ہیں کہ صرف صفات ثانویہ یعنی ذائقہ اور رنگ و بو وغیرہ سے تجرید کرنی چاہئے بعض اور صفات اولیہ یعنی امتداد اور ٹھوس پن وغیرہ سے ہم تجرید نہیں کر سکتے۔ ہمارے نزدیک یہ لوگ ایک ایسا وجود مراد لیتے ہیں جس میں صرف صفات اولیہ یعنی امتداد شکل اور حرکت وغیرہ پائے جاتے ہیں لیکن یہ لوگ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ صفات اولیہ صفات ثانویہ کے بغیر مدرک نہیں ہو سکتے اور دونوں قسم کے صفات ہمارے لئے صرف محسوسات ہو کر موجود ہوتے ہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ امتداد کا وجود شعور سے خارج میں بھی ہو سکتا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ موجود فی الخارج امتداد حاسۂ بصر کا پیش کردہ امتداد ہے یا حاسۂ لمس کا۔ شاید یہ دونوں کا مشترک امتداد ہو لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ امتداد کا تصور صرف اختلاف سے پیدا ہوتا ہے کوئی ممتد اور متحرک شئے ایسی نہیں ہو سکتی جو نہ بڑی ہو نہ چھوٹی نہ دور ہو نہ نزدیک جو نہ تیزی سے حرکت کرے نہ آہستہ۔ اگر شعور سے خارج میں ثابت متشکل اور متحرک جواہر پائے بھی جائیں تو ہم کو ان کا علم کیسے ہو سکتا ہے۔ جو چیز حواس سے محسوس نہیں ہو سکتی حواس اس کی تصدیق کیسے کر سکتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس طرح تو اصلی اور تخیلی اشیا میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا تو بارکلے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ میں اصلی فطرت کا منکر نہیں ہوں میں تو صرف مجرد مادے کا منکر ہوں۔ میں ہر دیکھی اور سنی محسوس اور مدرک شئے کو اصلی سمجھتا ہوں لیکن میں اس مادے کا قائل نہیں جو ایک مجہول شئے ہے جس کو حقیقت میں شئے بھی نہیں کہہ سکتے جس کے کوئی حسی صفات نہیں اور جو ہر قسم کے احساس و ادراک سے ماوراء ہے۔ حقیقت اور تخیل کے فرق کا مدار حسی ادراک اور حافظہ یا تصور کے فرق و امتیاز پر مبنی ہے۔ حسی ارتسامات کا اثر ہم پر زیادہ قوی اور واضح ہوتا ہے اور وہ ایسے معین تسلسل میں واقع ہوتے ہیں جن پر ہمارا کوئی تصرف نہیں ہوتا اور جس کو ہم روک یا بدل نہیں سکتے مزید برآں ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ ہم ان کو پیدا نہیں

کر رہے ہیں۔ بارکلے کہتا ہے کہ میرا تصور وجود کا مدار اسی حقیقت پر ہے اگر کوئی شخص حقیقت کا کوئی اور معیار پیش کر سکتا ہے تو کرے۔ مادے کے سقوط سے طبیعیات کی صحت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا کیونکہ طبیعیات کا صرف یہ کام ہے کہ ایک مظہر کی دوسرے مظاہر سے توجیہ کرے یعنی ایک واقعہ کی ایسی علتوں سے توجیہ کرے جو خود قابل ادراک ہیں اور کسی پر اسرار جوہر کو ان کا سبب قرار نہ دے۔ مظاہر کی توجیہ کرنا اس بات کو واضح کرتا ہے کہ ان ان حالات میں ہمیں ایسے ایسے احساسات حاصل ہوں گے۔ طبیعیات ہمارے محسوسات کے معین اور باقاعدہ ربط کو واضح کرتی ہے تاکہ ہم ایک احساس کو دوسرے احساس کی علامت کے طور پر سمجھ سکیں اس طرح سے ہم موجودہ احساسات سے آگے اور پیچھے کی طرف استدلال کر سکتے ہیں جن مظاہر تک ہماری رسائی ہے ان کو بغور مطالعہ کرنے سے ہم کو فطرت کے کلی قوانین یا مظاہر حرکت کے خاص قاعدے معلوم ہو جاتے ہیں۔ طبیعیات کو نہ قوت سے بحث ہے اور نہ مادے سے اس کا تعلق محض مظاہر سے ہے۔ ربط مظاہر کے لیے کسی قانون کا ثبوت اور اس قانون سے اخذ کردہ ہر نتیجے کا مدار آخر کار اس مفروضے پر ہے کہ خالق مظاہر ہمیشہ یکساں طور پر اور قواعد کلیہ کے مطابق عمل کرتا ہے لیکن بارکلے کے نزدیک یہ مفروضہ یقیناً قابل ثبوت نہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن مظاہر اور محسوسات کو میں پیدا نہیں کرتا ان کا ماخذ کیا ہے۔ بارکلے کے نزدیک صرف مظاہر کے باہمی ربط کے متعلق قانون تعلیل قابل ثبوت نہیں لیکن ہمارے انفعالی محسوسات کے ماخذ کی بحث میں وہ اس قانون کی صحت سے انکار نہیں کرتا جب ہم منفعل ہوتے ہیں تو لازمی ہے کہ اس وقت کوئی اور وجود فاعل ہو۔ ہمارے پاس فعلیت کی صرف ایک ہی مثال ہے اور وہ تصورات کو قائم کرنے اور ان میں رد و بدل کرنے کا ملکہ ہے بارکلے کہتا ہے کہ اسی قابلیت سے ہماری اصلی فطرت کا انکشاف ہوتا ہے۔ روح کی ماہیت ارادہ ہے تمام باطنی فعلیت جس میں تعقل بھی داخل ہے اس کے نزدیک ارادہ ہے۔ ہر وہ شے جو میرے

فکر کا معروض ہے ایک تصور ہے لیکن خود فکر کی فعلیت یا سوچنا کوئی تصور نہیں یہ ایک فعل یا ایک ارادہ ہے اور تصور اس کا اثر ہے۔ اس کا جوہر مُدرک ہونا نہیں بلکہ ادراک کرنا ہے ارادہ ہی فعلیت میں ایک واحد صورت ہے جس کا ہمیں علم ہے۔ ارادہ یعنی جوہر نفس کے علم کے متعلق بارکلے کے خیالات ہر جگہ متوافق نہیں لیکن اتنی بات کا اس کو یقین ہے کہ ہماری اپنی فطرت فاعلہ کا علم کوئی تصور نہیں کیونکہ تمام تصورات منفعل ہوتے ہیں ہمیں اپنی ذات کا کوئی تصور نہیں بلکہ وجدان ہے لیکن اصول میں وہ ایک جگہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہم کو نفس فاعلہ کا علم اس کے اثرات یعنی تصورات سے حاصل ہوتا ہے ایک دوسری جگہ مکالمات میں وہ کہتا ہے کہ ہمیں اپنے نفس اور اس کے تصورات کا براہ راست علم ہے کیونکہ ان کا ادراک ہمیں تامل یا تفکر سے ہوتا ہے اپنے نفس کا ادراک ہمیں خواہ کسی ذریعے سے ہو مظاہر کا ماخذ ہمیں اسی کی مماثلت ہی سے متصور ہو سکتا ہے ہم خدا کو اپنے نفس پر قیاس کرتے ہیں مگر صرف اسکے تصور میں ہم اپنی قوتوں کو لامحدود فرض کرکے اسکی طرف منسوب کرتے ہیں حقیقی تصورات وہی ہیں جو خدا کی طرف سے ہمکو حاصل ہوتے ہیں اور اب ہماری سمجھ میں آسکتا ہے کہ کسطرح اشیا ہمارے ادراک کے بغیر بھی موجود ہو سکتی ہیں وہ بالقوۃ امکانات کی حیثیت سے خدا کے اندر موجود رہتی ہیں جو انکی علت مسلسل ہے۔ خدا کی مشیت ہمارے احساسات کے ربط و نظام میں منکشف ہوتی ہے اور فطرت کی مقصدیت اس کی ربوبیت کی مظہر ہے۔ فطرت کے جوہر کو خدا سے الگ سمجھنا ایک کافرانہ توہم ہے عام خیال یہ ہے کہ خدا پہلے مادے کو پیدا کرتا ہے اور پھر مادہ ہم پر عمل کرتا ہے لیکن درمیان میں اس واسطے کی کیا ضرورت ہے خدا ہم میں براہ راست کیوں احساسات پیدا نہیں کرسکتا۔ ہم جتنا زیادہ غور کریں گے اتنی ہی یہ حقیقت ہم پر واضح ہوتی جائیگی کہ خدا کا تعلق ہم سے براہ راست ہے درمیان میں ثانوی علتوں کا فرض کرنا غیر ضروری ہے ہماری زندگی حرکت اور ہستی سب خدا کے اندر ہے بارکلے کہتا ہے کہ مجھ کو سپائنوزا سے زیادہ اس انداز بیان کا حق حاصل ہے۔ سائرس (Siris) کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا تصوف اور وحدت وجود زندگی کے

آخری سالوں میں اس پر طاری ہوتا گیا لیکن اس کے افکار نے اس سمت میں آخر میں جو صورتیں اختیار کیں ان کو ہم یہاں بیان نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم یہاں صرف ایک بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ تجربی فلسفے سے تخیلی فلسفے کی طرف عبور کرتے ہوئے بارکلے اور لائبنٹز کے افکار میں یہ مماثلت پائی جاتی ہے کہ دونوں تمثیل کے اصول کو استعمال کرتے ہیں جو تمام مابعد الطبیعیاتی تصوریت کا اصول ہے۔

یہ بارکلے کی خاص خوبی ہے کہ بعض مستبعد نتائج پر پہنچنے کے باوجود وہ برابر یہ سوال کرتا رہا کہ ہم کو اس کا کیسے علم ہو سکتا ہے کہ اشیا ہمارے ادراکات اور تصورات سے زاید بھی کچھ ہیں۔ براہ راست تو ہم صرف اپنے شعور سے آگاہ ہیں ہم کو یہ کیا حق حاصل ہے کہ اس بلاواسطہ شعور سے باہر اشیا کے وجود کے بھی قائل ہوں جو ہمارے شعور سے خارج رہتی ہیں۔ جیسا ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بارکلے نے اس سوال کا جو خود جواب دیا ہے اس کی رو سے وہ حقیقت موجود کو محض احساسات کا ایک سلسلہ ہی قرار نہیں دیتا۔ اول تو وہ احساسات اور نفس میں فرق کرتا ہے احساسات کی ماہیت محض مدرک ہونا ہے لیکن نفس کی ماہیت ادراک کرنا یعنی ایک قسم کی فعلیت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ قانون تعلیل کو تسلیم کرتا ہے اور مسئلۂ زیر بحث کے حل میں اس کو استعمال کرتا ہے۔ عام خیال اور عام فلسفے میں بھی یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہمارے احساسات کی علت ان احساسات کے مماثل ہوگی لیکن بارکلے کا اصل اصول یہ ہے کہ ہماری انفعالی حالتوں کی علت ہمارے نفس یعنی ہماری اصل فاعلیت کے مماثل متصور ہونی چاہیئے۔ بارکلے تصوریا ہے لیکن نفسی تصوریت کا قائل نہیں۔ اس کی تصوریت فوراً دینیات کا رنگ اختیار کر لیتی ہے جب وہ فلسفیانہ استدلال میں مصروف ہوتا ہے تو اس کے دینیاتی خیالات ایک طرف منتشر طور سے ہوتے ہیں اور جہاں دیکھا کہ بحث الجھ گئی ہے اور کوئی حل سمجھ میں نہیں آتا ہے وہ آگے بڑھ کر مشکل کو حل کرنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ اسی عجلت کی وجہ سے اس کا استدلال اور اس

کی تحقیق بہت جلد رک جاتی ہے وہ ان دینیاتی تصورات کو بے تنقید تسلیم کرلیتا ہے اس طرح سے وہ تمام کائنات کو انسان پر قیاس کرتا ہے۔ فطرت کی یکسانیت کا مدار مشیت الٰہی کی یکسانیت پر ہے جو مظاہر میں ربط قائم رکھتی ہے اور مظاہر خدا کی منتخب کردہ محض علامات کا مجموعہ ہیں اس نے اصول تعلیل پر بھی کوئی دقیق بحث نہیں کی حالانکہ اس مسئلہ کے حل کا تمام دارومدار اسی پر ہے بارکلے سے فوراً بعد آنے والے فلسفی نے اس کی طرف توجہ کی اور اس کی مخالفت کرنے کے باوجود اس کے کام کو جاری رکھا جیسے کہ خود بارکلے نے اپنے پیشرو لوک کے ساتھ کیا تھا۔

باب پنجم

ڈیوڈ ہیوم

سوانح حیات اور خصوصیات

فکر انسانی کے ارتقا کی تاریخ میں انگریزی فلسفہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس کے تجربی طریقے میں نہ صرف تخیلی فلسفیوں کی مکمل تعمیرات فکر بلکہ جزئی علوم اور عام تصور کائنات کے غیر شعوری اور امتحان ناکردہ مفروضات پر بھی غور کیا گیا ہے۔ لاک نے یہ کوشش کی کہ ہمارے عام تصورات کے ماخذ کی صحیح توجیہ کرے اور بارکلے نے یہ بتایا کہ اگر ہم اس قسم سے توجیہ کی کوشش کریں تو مکان اور مادی دنیا کے تصورات میں ایک بہت بڑا مسئلہ مضمر نظر آتا ہے۔ علم کے اس تنقیدی امتحان کا کمال اٹھارھویں صدی کے انگریزی فلاسفہ میں ڈیوڈ ہیوم کے فلسفہ میں پایا جاتا ہے۔ اس نے ان دو تصورات پر تنقیدی نگاہ ڈالی جو تمام پہلے فلسفے کی بنیاد تھے اور جس پر نہ لاک نے کوئی گہری نظر ڈالی تھی اور نہ بارکلے نے۔ یہ جوہر اور علت کے تصورات ہیں جن پر تمام تخیلی سائنٹفک اور عام فہم تعمیرات فکر کا دار و مدار ہے۔ لائبنٹز کا عظیم نظام تناسب کائنات نیوٹن کی میکانیت اور عالم اشیا کا یہ عام تصور کہ

وہ مخصوص قوانین کے ماتحت ہیں ان سب کا انحصار تعلیل اور اصول دلیل مکتفی پر ہے۔ ان سب نظامات میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ وجود کی تعمیر عقلیت پر ہے اور ہستی معقول ہے کم و بیش شعوری طور پر ان سب فلسفوں میں یہ مفروضہ پایا جاتا ہے کہ ہستی کے اندر ایک ایسا عنصر پایا جاتا ہے جو ہماری عقل کے مطابق ہے۔ ہیوم نے اسی مفروضے پر تنقیدی نگاہ ڈالی یہ پہلا شخص ہے جس نے اس کا گہرا مطالعہ کیا ان قوتوں کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کی جن سے ہمارا خارجی اور باطنی علم صورت پذیر ہوتا ہے۔ یہ تحقیق ان گہرائیوں تک پہونچتی ہے جہاں تک تخیلی فلسفہ مخصوص تحقیقات اور عقل عامہ کبھی نہیں پہونچی۔ ہیوم کو خود اس کا احساس تھا اور اس نے اپنے خاص انداز میں اس کو بیان بھی کیا ہے "ایک مفکر جو مستقل مزاجی سے علم کی ان گہرائیوں تک پہنچنا چاہتا ہے وہ کس قدر تنہائی اور اضمحلال محسوس کرتا ہے اور اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ خالص نظری زاویہ نگاہ اور جبلی عملی اور عام نظریہ کائنات میں کتنا اختلاف ہے۔ اس نے خود اس امر کا اقرار کیا ہے کہ محض اپنی بیدار مغزی اور جذبہ عقلیت کی وجہ سے اور اس امید کے سہارے پر کہ اس میں کامیاب ہو جانے سے اس کو بڑی شہرت حاصل ہوگی وہ اس کام کی تکمیل میں ثابت قدم رہ سکا۔

عقلی سرگرمی اور حوصلہ مندی کے ساتھ ہیوم کی سیرت میں یہ بات بھی پائی جاتی تھی کہ وہ نہایت نیک فطرت فیاض اور متحمل مزاج شخص تھا۔ دوسروں کی کمزوریوں اور تعصبات کو رواداری کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اس کی طبیعت میں ایسا سکون واطمینان پایا جاتا تھا کہ علمی اور ادبی مناظرات سے وہ بالکل مضطرب نہیں ہوتا تھا۔ وہ ۲۶/ اپریل ۱۷۱۱ء کو اسکاٹلینڈ کے جنوب میں نائن ولس (Nine Wells) کی جاگیر میں ایک زمیندار گھر میں پیدا ہوا۔ یہ اپنے والدین کا دوسرا بیٹا تھا۔ اپنی خود نوشتہ سوانح عمری میں وہ کہتا ہے کہ "میں اوائل عمر ہی سے ادبیات کا بڑا شوقین تھا تمام عمر یہی جذبہ مجھ پر غالب رہا ہے اور یہی میری لذات کا بڑا سرچشمہ ہے" اس کے گھر والوں کی یہ خواہش تھی کہ یہ قانونی وکیل بنے لیکن وہ کہتا ہے کہ مجھ کو علم اور فلسفے کے

سوا اور سب مشاغل سے بیحد نفرت تھی اس کا نصب العین یہ تھا کہ اس کی زندگی تمام پریشانیوں سے پاک ہوتا کہ وہ اپنے علمی تحقیق کے ذوق کو پورا کر سکے اور خاص منتخب دوستوں کی صحبت سے لطف اٹھا سکے۔ اس کے ساتھ ہی اس کو یہ بھی تمنا تھی کہ علمی کام سے اس کو شہرت اور عزت حاصل ہو۔ آغاز شباب ہی میں اس کو یہ خیال ہو گیا تھا کہ اس کے ذہن میں بعض بالکل اچھوتے افکار پائے جاتے ہیں اور ایک نیا عالم فکر اس پر منکشف ہوا۔ ایک مرتبہ اس کو مالیخولیا ہو گیا جس کی وجہ سے کچھ عرصے تک فلسفیانہ تفکرات اس کے لئے ناممکن ہو گئے۔ عالم تفکر اور روزمرہ کی عملی زندگی میں جو عجیب تخالف ہے اور جس کا اس نے اپنے بعد کی تصنیف میں ذکر کیا ہے اس سے وہ غالباً بہت پہلے سے آشنا ہو چکا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے یہ بھی ارادہ کیا کہ علمی مشاغل کو چھوڑ کر تجارت شروع کر دے لیکن وہ زیادہ دیر تک اس قسم کی عملی زندگی میں مبتلا نہ رہ سکا۔ اپنی بڑی تصنیف کی تیاری کے زمانے میں اس نے فرانس میں بہت تنہا مقامات اپنے لئے منتخب کئے۔ اس تصنیف کا نام اس نے یہ رکھا "Treatise on Human Nature" "Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects" انسانی فطرت پر ایک رسالہ جس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ تجربی طریق استدلال کو اخلاقی مباحث میں استعمال کیا جائے۔ یہ کتاب ۱۷۳۹ء میں لندن میں شائع ہوئی اس کے تین حصے ہیں پہلے حصے میں فہم پر بحث کی گئی ہے اور دوسرے میں جذبات پر اور تیسرے میں اساس اخلاق پر۔ اس کتاب میں ان مختلف مباحث کی تحقیق میں بہت نمایاں ترقی پائی جاتی ہے اور آج بھی اس کا شمار فلسفے کی مستند کتابوں میں صف اول میں ہوتا ہے لیکن آغاز میں اس نے کوئی اثر پیدا نہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ شروع ہی سے اس کی طرف بہت بے توجہی برتی گئی خود ہیوم کے الفاظ میں یہ کتاب گویا مردہ ہی پیدا ہوئی اور اس کو اتنی عزت بھی حاصل نہ ہوئی کہ متعصب گروہ میں اس کے متعلق کچھ چہ میگوئیاں ہوں۔ ہیوم

کی ادبی تمنا اور حوصلہ مندی کا جس کی وجہ سے اس نے اپنی ذہنی قابلیتوں کی
اس زبردست شہادت کو پیدائشی مردہ قرار دیا اس کی زندگی پر بڑا مہلک
اثر ہوا جو شہرت کہ اس کو اس کتاب سے حاصل نہ ہوئی وہ اس نے اور
طریقوں سے حاصل کرنے کی کوشش کی اس نے ایک سلسلۂ مضامین لکھا جس میں
بعض مضمون فلسفے پر تھے اور بعض معاشیات اور سیاسیات پر۔ کچھ عرصے کے
لئے اس نے فلسفہ کو بالکل ترک کر دیا اور اپنی پوری توجہ تاریخ کی طرف منعطف
کی یہاں تک کہ وہ اپنی جوانی کی اس عظیم الشان تصنیف سے منکر ہو گیا اور اپنے
دینیاتی نقادوں کے الزامات سے بچنے کے لئے یہ کہنے لگا کہ وہ صرف انھیں
فلسفیانہ تعلیمات کا ذمہ دار ہے جو اس نے مضامین میں پیش کی ہیں۔ اس میں
کوئی شک نہیں کہ اس کی بہت سی چھوٹی تصنیفیں بھی نہایت عمدہ ہیں لیکن اگر وہ
اپنی اس شہرت کو جو اس کو بعد میں حاصل ہو گئی اس مردہ تصنیف کے احیا میں
صرف کرتا تو اس کی اس عظیم تصنیف کو ان کے مقابلے میں فلسفیانہ مباحث میں
بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوتی لیکن اس خیال سے کہ اس کی وجہ سے وہ کسی
مصیبت میں مبتلا نہ ہو جائے اس نے اسے قبول کرنے سے ہی انکار کر دیا۔
خاص کر مسئلۂ علم کے متعلق ہیوم کا فلسفہ اس مختصر اور مبدل صورت میں بھی جو اس
نے "فہم انسانی کی نسبت تحقیق" (Enquiry concerning Human
understanding 1749) میں پیش کیا ہے، فلسفے کے بعد کے ارتقا
پر اثر انداز ہوا۔ اگرچہ اس کی خاص تصنیف "رسالۂ فطرت انسانی" میں اس کا مکمل
بیان جس نے ہمارے افکار بلکہ ہماری فطرت کے عناصر کے روابط کو توڑ دیا
عرصۂ دراز تک طاق نسیان پر دھرا رہا۔ اس کا ثبوت کہ ہیوم کے اپنی پہلی
تصنیف سے منکر ہونے کی وجہ وہی تھی جو ہم نے بیان کی ہے اس کے حال ہی میں
شائع شدہ خطوط سے ملتا ہے جو اس نے ولیم سٹراہم کو لکھے (Letters of
David Hume to William Straham. Oxford 1888.) یہ فرض کرنا ایک
غلطی ہے کہ اساسی مسائل کے متعلق ہیوم کے خیالات ہی بدل گئے تھے لیکن
از روئے نفسیات یہ امر قابل فہم ہے کہ اس نے اپنی ابتدائی تصنیف میں ذہن

پر جتنا زور دیا وہ اس کیفیت کو جاری نہیں رکھ سکا۔ پہلے تو وہ علما کو مد نظر رکھ کر سوچتا رہا اور حقیقت میں ان سے بہتر سوچتا رہا اس کے بعد اس کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ بے علموں سے مخاطب ہو اپنے فلسفیانہ اور معاشیاتی خیالات کو اپنے مضامین میں عام فہم زبان میں بیان کرنے کے بعد وہ تاریخ کی طرف متوجہ ہوا اس نے اپنے ایک دوست کو لکھا "تم جانتے ہو کہ انگلستان میں علوم کے شہرت کدہ میں تاریخ سے زیادہ کوئی عزت کی جگہ خالی نہیں"۔ کلیٹر گروہ کی شدید مخالفت کے بعد اڈنبرا میں ایڈووکیٹوں کے کتب خانے کے محافظ کا عہدہ اس کو مل گیا جس کی وجہ سے تحقیقات کے بہت اعلےٰ درجے کے مواقع اس کو حاصل ہو گئے۔ مضامین سے بھی زیادہ اپنی تاریخ انگلستان کی وجہ سے اس کو شہرت حاصل ہوئی۔ بحیثیت مورخ اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ پہلا شخص ہے جس نے یہ کوشش کی کہ تاریخ محض جنگوں کی داستان نہ ہو بلکہ اجتماعی تعلقات اخلاق ادب اور فنون کی حالت کو اس میں بھی بیان کیا جائے ہیوم کی تاریخی تصانیف والٹیر کی مشہور کتاب Essoi Sur les Moers کے دو سال بعد شائع ہونا شروع ہوئیں۔ اپنے فلسفیانہ افکار میں تو وہ آزاد خیال تھا لیکن تاریخی اشخاص کے متعلق اس کی رائے شاہ پرستی اور ٹوری خیالات سے متاثر تھی۔ مگر اس زمانے میں اس نے فلسفہ کو بالکل ترک نہیں کیا خاص کر اپنی عمر کے آخری حصے میں وہ فلسفہ اور مذہب کا مطالعہ کرتا رہا جس کے نتائج اس کی کتاب (Natural History of Religion 1757.) مذہب کی فطری تاریخ (Dialagues on Natural Religion) فطری مذہب پر مکالمات میں صورت پذیر ہوئے۔ موخر الذکر کتاب کو شائع کرنا اس نے مناسب نہ سمجھا اسی لئے وہ پہلی دفعہ اس کی وفات کے تین سال بعد شائع ہوئی۔

ہیوم صرف فلسفی اور مورخ ہی نہیں تھا۔ اس نے عملی زندگی میں حصہ لینے کی ضرورت کو بھی محسوس کیا۔ سفارت کے سکرٹری کی حیثیت سے ۱۷۴۸ء میں اس نے ہالینڈ جرمنی آسٹریا اور اٹلی کا سفر کیا بعد ازاں اڈنبرا کی کتب خانہ داری کو چھوڑ کر وہ لارڈ ہرٹفورڈ کا سکرٹری ہو گیا جس کو ۱۷۶۳ء

میں صلح پیرس کے بعد انگریزی سفیر کی حیثیت سے فرانس بھیجا گیا یہ وہ زمانہ تھا کہ ہیوم کو شہرت حاصل ہو چکی تھی دربار میں بھی اور ادبی حلقوں میں بھی اس کی بڑی آؤ بھگت ہوتی تھی۔ شاید اپنی سادہ اور بے تکلف وضع کی وجہ سے وہ لوگوں میں بہت مقبول ہو گیا فرانس میں تین سال رہنے کے بعد جب وہ انگلستان واپس آیا تو اپنے ساتھ روسو Rousseau کو لیتا آیا تاکہ اسے کوئی جائے پناہ مل جائے کیونکہ وہ سوئٹزرلینڈ اور فرانس دونوں جگہوں سے نکال دیا گیا تھا لیکن روسو نے ہیوم کے اس فیاضانہ سلوک کا اسے الٹا معاوضہ دیا اس کی طرف سے نہایت احمقانہ شبہات اس کے دل میں پیدا ہو گئے اور بہت بری طرح دونوں کے تعلقات منقطع ہو گئے اور روسو فرانس چلا آیا جہاں کہ اب مطلع صاف ہو گیا تھا ایک سال تک نائب وزیر سکاٹلینڈ رہ کر ہیوم نے اڈنبرا میں اپنے عہدے سے استعفا دے دیا اور عمر کے باقی ایام چند منتخب دوستوں کی صحبت میں عالمانہ فرصت میں گزارے ایک طویل مرض میں مبتلا رہ کر جس سے اس کی بشاشت اور سکون قلب میں کوئی فرق نہیں آیا وہ ۲۵ اگست ۱۷۷۶ء کو راہی ملک عدم ہوا

تمام علوم کا جن میں ذہنی علوم بھی داخل ہیں، فطرت انسانی سے ایک خاص رشتہ ہے ہیوم اسی قضیے سے فہم انسانی کا امتحان شروع کرتا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام علم انسانی کی بنیاد فطرت انسانی کے مطالعے سے دریافت ہو سکتی ہے لیکن یہ مطالعہ تجربی طریقے سے ہونا چاہیے جس سے طبیعات میں اس قدر کامیابی حاصل ہو چکی ہے اور جس کا اطلاق فطرت انسانی کے مطالعے پر بیکن لوک اور شافٹسبری نے شروع کر دیا تھا۔ ہیوم تجربے کی شہادت کی بنا پر یہ اساسی اصول قائم کرتا ہے کہ ہمارے تمام تصورات ارتسامات سے حاصل ہوتے ہیں کوئی تصورات اولیاتی نہیں ہو سکتے جب ہم کسی تصور کی صحت کو جانچنا چاہیں تو سب سے پہلے ہمیں یہ دریافت کرنا لازمی ہے کہ یہ تصور کس ارتسام کا اثر ہے۔ ہیوم کے نزدیک ان ارتسامات

کے ماخذ کا مسئلہ فہم انسانی کے لئے لاینحل ہے اور وہ اپنے مقصد کے لئے اس کے حل کو ضروری بھی خیال نہیں کرتا۔ اس اساسی قضیے کے ذریعے سے جس کا اطلاق بارکلے نے صرف مکان اور مادہ کے تصورات پر کیا تھا ہیوم بہت سے اہم تصورات کا امتحان کرتا ہے۔ جوہر یا عین اشیا کا تصور غیر صحیح ہے کیونکہ اس کے مطابق ہمارے ذہن میں کوئی ارتسام نہیں ہے ہمیں براہ راست صرف جزئی صفات کا ادراک ہوتا ہے جو کم دبیش ایک دوسری سے مربوط ہیں لیکن جوہر کا ادراک ہمیں نہیں ہوتا۔ زمان و مکان کے ریاضیاتی تصورات تصوریت کے ذریعے سے قائم کئے جاتے ہیں تجربے سے ہمیں زمان و مکان کی مقداروں کی ایک ناقص سی مساوات حاصل ہوتی ہے ان کی پیمائش کا ہمارے پاس جو پیمانہ بھی ہے وہ ناقص ہے۔ جب تجربہ ہمارے سامنے مشابہت کے مختلف مدارج اور مختلف پیمانوں کے مقابلہ کرنے کے مواقع پیش کرتا ہے تو ہم کامل مساوات اور کامل پیمانہ کا تصور قائم کرلیتے ہیں (کامل خط مستقیم کا تصور اس کی ایک مثال ہے) اور ایک مرتبہ جب تخیل ایک سمت میں چلنے لگتا ہے تو وہ تجربے کو بھی پیچھے چھوڑ کر بہت دور نکل جاتا ہے چونکہ جیومیٹری کا ایسی ہی تصوری اشیا سے تعلق ہے اس لئے حقیقی اشیاء پر اس کے اطلاق میں کبھی کامل اتفاق پیدا نہیں ہوسکتا۔ جوہر اور ریاضیاتی تصورات کی طرح وجود کا تصور بھی کسی خاص ارتسام کی مطابقت میں پیدا نہیں ہوتا۔ کسی شئے کا تصور کرنا اور اس کو موجود تصور کرنا ایک ہی بات ہے۔ ہمارا کسی شئے کا تصور اس کے موجود سمجھنے پر بھی ایک تصور ہی ہوتا ہے اور کسی شئے کو موجود سمجھنے سے ہم اس میں کسی نئی صفت کا اضافہ نہیں کرتے عام علم انسانی کی صحت کے امتحان میں ہیوم علم کی دو قسمیں قرار دیتا ہے ایک تو وہ علم ہے جو ہمارے تصورات کی باہمی اضافتوں کی تشریح پر مشتمل ہوتا ہے (علوم صوری منطق اور ریاضیات وغیرہ) اور دوسرا وہ علم ہے جو ہمیں حاصل شدہ ارتسامات سے باہر لے جاتا ہے اور ہمیں کسی ایسی شئے کے وجود کا یقین دلاتا ہے جو ہمیں تجربے سے حاصل نہیں ہوتی

اس دوسری قسم کے علم کا مدار ربط تعلیل کی صحت کے مفروضے پر ہے اور ہیوم کا عظیم الشان فلسفیانہ کارنامہ یہی ہے کہ اس نے واضح طور پر تعلیل کو بطور ایک مسئلہ حل طلب کے قائم کر دیا جس کے حل پر تمام اتفاقی علوم کی اہمیت کا دار و مدار ہے۔ تمام تحقیق کی تہ میں یہی خواہش ہے کہ اس حقیقت کو دریافت کیا جائے جو کائنات کے اجزا کی شیرازہ بند ہے اور اتفاقی علوم کے ہر مسئلے کی تہ میں یہی اساسی سوال ہے اور ہیوم پہلا شخص ہے جس نے پوری طرح اس کی اہمیت کا اندازہ کیا لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ہیوم نے اس پر کبھی شک نہیں کیا کہ ہمیں نظر او رعمل دونوں میں اصول تعلیل کے استعمال کو جاری رکھنا چاہئے۔ وہ صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ آیا اس کی صحت کا کوئی ثبوت بھی ہو سکتا ہے اور اس کے ہاں اس کا جواب نفی میں ہے۔ جس طرح ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ ایک شئے تجربے کا معروض نہ ہونے پر بھی موجود رہتی ہے اسی طرح ہم ربط تعلیل میں بھی یقین کر لیتے ہیں۔ ہیوم کے نفسیاتی طریقے کے مطابق ایک ہی قسم کی تحقیق سے علت اور یقین دونوں پر روشنی پڑتی ہے۔

ربط تعلیل کی صحت کو ہم بدیہی یا وجدانی نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس قسم کا وجدان ہم میں صرف مماثلت یا مقدار کے سادہ اضافات کے متعلق ہے منطقی برہان کو بھی اس کی دلیل میں ہم پیش نہیں کر سکتے کیونکہ ہم اپنے تمام تصورات کو ایک دوسرے سے الگ رکھ سکتے ہیں بلیرڈ کی ایک گیند کی حرکت ایک ایسا واقعہ ہے جو بلیرڈ کی دوسری گیند کی حرکت سے بالکل الگ ہے کوئی ایسی شے نہیں جسے ہم ایک لمحے میں موجود اور دوسرے لمحہ میں غیر موجود تصور نہ کر سکیں اس لئے کسی شے کے آغاز کو بے علت تصور کرنے میں کوئی تناقض واقع نہیں ہوتا پہلے فلاسفہ یا ہابس، لوک کلارک اور وولف وغیرہ نے جو ثبوت پیش کئے ہیں وہ صرف بظاہر ثبوت معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر اصول تعلیل کی بنا ہماری وجدانی یا برہانی عقل ہو تو اس اساسی اصول سے ٹکر ہو جائیگی کیونکہ پھر یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ عقل ایسے مطلقاً نئے تصورات قائم کر سکتی ہے جو تجربے سے حاصل

نہیں کئے گئے لیکن سوال یہ ہے کہ آیا ربط تعلیل کی صحت کا مدار تجربے پر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تجربے سے ہمیں صرف یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک واقعہ دوسرے واقعہ کے بعد آتا ہے لیکن ان متوالی واقعات کا باطنی لزوم جسے ربط تعلیل کہتے ہیں تجربے میں کہیں نہیں ملتا نہ ظاہری تجربے میں اور نہ باطنی تجربے میں ہیوم یہاں خاص طور پر بار کلے کے اس خیال کی تردید کر رہا ہے کہ ہمیں اپنے ارادے کے شعور میں ایک قوت یا فعلیت کا احساس ہوتا ہے ایک جزئی تجربے سے ہمیں تعلیل کا تصور حاصل نہیں ہو سکتا اور بہت سے جزئی تجربات سے ہمیں صرف توالی یا یکے بعد دیگرے آنے کا علم ہو سکتا ہے جب ہم دو مظاہر کو اکثر ایک دوسرے کے بعد آتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ہم میں غیر ارادی طور پر یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک کے ظہور پر دوسرا بھی ظاہر ہو گا لیکن اس کا مدار محض عادت پر ہے اور اس سے ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ ہم ماضی سے مستقبل کے متعلق کوئی قطعی نتائج اخذ کر سکیں۔

کسی ایک ارتسام کی حد سے گزر جانے کے میلان اور تجربے سے ماورا کسی شئے کی توقع یا یقین کے متعلق ہیوم اس تجربے پر زور دیتا ہے کہ ہر شدید ہیجان نفس یا تہیج تاثر میں یہ میلان ہوتا ہے کہ وہ دیر تک قائم رہے اور نئے پیدا ہونے والے تصورات کو بھی متاثر کرے۔ اگر شعور کسی شئے سے تہیج ہو گیا ہو تو جب تک یہ تہیج باقی رہے۔ شعور کی ہر کیفیت معمول سے زیادہ بیدار اور واضح ہو جاتی ہے۔ اسی سے ریاضیاتی تصورات کی تصوریت کی توجیہ ہوتی ہے۔ دوسرا امر جس پر ہیوم زور دیتا ہے یہ ہے کہ تجربے سے اس بات کی بھی شہادت ملتی ہے کہ ہمارے تصورات میں ایک دوسرے کے محرک ہونے کا میلان پایا جاتا ہے یہ ائتلافی میلان ہر تصور میں موجود ہے یہ گویا ایک ہلکی سی قوت ہے جو ایک تصور سے دوسرے تصور کی طرف لے جاتی ہے مماثلت ہم زمانی و ہم مکانی ہونا اور علیت اس ائتلاف کی مختلف صورتیں ہیں ہمارے باطنی عالم میں بھی ایک تجاذب محسوس ہوتا ہے جو باطنی عالم کے لئے ایسا ہی اہم ہے جیسا کہ طبیعی تجاذب ظاہری عالم کے لئے اس کی ماہیت بھی کچھ اس سے کم

پُراسرار ہیں اور اس کے اسباب انسانی فطرت کے نامعلوم خواص میں مضمر ہیں ہمارے تصورات کا اتحاد بھی ایسا ہی ناقابل فہم ہے جیسا کہ خارجی اشیا کا اتحاد۔ اس کا علم ہمیں صرف تجربے سے ہو سکتا ہے ہیوم کے نزدیک یہ ایتلافی اتحاد نہ صرف ناقابل فہم ہے بلکہ فی نفسہ متناقض بھی ہے اگر ہم اپنے ارتسامات اور تصورات کو الگ الگ وجود سمجھیں تو اصول اتحاد ان میں کہاں سے پیدا ہو جاتا ہے ہیوم اس کو اپنی عقل کے لئے ایک عقدۂ لاینحل سمجھتا ہے۔

لیکن تصورات کی توسیع اور ان کا ایتلاف دونوں یقینی امور ہیں ان کی مدد سے یہ سمجھ میں آجاتا ہے کہ کس طرح ایک شوخ ارتسام جو ہمیں اپنی شوخی کی وجہ سے حقیقت کا مظہر معلوم ہوتا ہے وہ اپنی شوخی اور اس کے ساتھ انداز حقیقت ان تصورات میں بھی منتقل کر دیتا ہے جن کو وہ ایتلاف سے ابھارتا ہے۔ جس کو ہم یقین کہتے ہیں وہ اس شوخی کے سوا کچھ نہیں جو اس طرح تصورات میں پیدا ہو جاتی ہے۔ یقین کسی نئے اور مخصوص ارتسام کا نتیجہ نہیں ہوتا جب کوئی تصور تاثر پر گہرا اثر کرتا ہے تو اس سے یقین پیدا ہو جاتا ہے ہم فطرتاً اس تصور کی طرف عبور کر جاتے ہیں جو کسی شوخ ارتسام کے ایتلاف سے پیدا ہو ذہن کی گرفت اس تصور پر غیر معمولی ہوتی ہے اور وہ معمول سے زیادہ واضح ہوتا ہے علاوہ ازیں صفات حسّیہ زمان و مکان اور جوہر کے تصورات سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ شعور میں یہ فطری میلان ہے کہ اپنی باطنی کیفیتوں کو وہ خارجی مظاہر کا آئینہ سمجھتا ہے۔ اسی سے یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ ہم میں اشیا کے اندر ربط تعلیل کا یقین کس طرح پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ اس کی ضرورت محض ہماری ذاتی اور طبعی ضرورت ہے اور ایک طرف تصور کے دوسرے تصور کی طرف عبور کرنے کے نفسیاتی میلان سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ لزوم یا ضرورت بھی اسی طرح نفسی چیز ہے جس طرح کہ صفات حسّیہ یا زمان و مکان کے تصورات جس کو ہم عقل کہتے ہیں وہ ہمارے اندر ایک مبہم سی جبلت ہے جو تجربات کی ترتیب و تکرار سے ہمارے اندر پیدا ہو جاتی ہے اس جبلت کا ماحصل یا

عادت کا اثر بھی ہمارے لئے ایسا ہی ناقابل فہم ہے جیسا کہ ہمارے شعور کے عناصر میں کسی قسم کا ربط۔ چونکہ وہ ذہنی فعلیت جس کے ذریعے سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انھیں علتوں سے پھر وہی معلولات پیدا ہوں گے، عملی زندگی کے لئے بے حد ضروری ہے اس لئے فطرت نے اس کو عقل مذبذب کے حوالے نہیں کیا بلکہ ایک یقینی گو کسی قدر مبہم جبلت کے اندر رکھ دیا ہے جو تمام تنقید سے بالاتر ہے۔ اصول کے لئے فطرت بہت پختہ ہے۔

ادعائی فلسفہ کی مختلف صورتوں میں یہ یقین پایا جاتا تھا کہ عقل خالص کی مدد سے وہ ایسا سلسلۂ افکار قائم کیا جا سکتا ہے جو محسوسات سے ماورا لے جائے لیکن ہیوم کے نزدیک صرف تخیل ہی ایک ایسا ملکہ ہے جو ایسی اشیا کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے جو موجود اور ادراک کا معروض نہیں شعور سے ماوراء خارجی دنیا کے وجود پر بھی ہم اسی وجہ سے یقین رکھتے ہیں اشیا کے قائم اور مسلسل وجود کا ہمیں کوئی تجربہ نہیں فقط تھوڑا سا تواتر اور ربط ہمارے تجربہ میں آتا ہے لیکن یہ ہمارے تخیل کے لئے کافی ہو جاتا ہے کیونکہ جس سمت میں اس کی فعلیت شروع ہو گئی ہے وہ اس سمت میں جاری رہتی ہے اور جتنا ربط و یکسانیت تخیل میں ممکن ہو سکتا ہے ذہن وہاں تک پہنچ جاتا ہے اور ہمارے مختلف ارتسامات کے مابین جو وقفے اور رکھا پیچے ہیں ان کو ہم اس مفروضے سے پر کر لیتے ہیں کہ اشیا مسلسل قائم رہتی ہیں۔ اسی اصول سے نفس یا انا کے تصور کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ جوہر کے تصور کے غیر صحیح ہونے کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے ہیوم کہتا ہے کہ ہمارے ارتسامات اور تصورات اس قسم کے جوہر کے سہارے کے بغیر بھی موجود ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی شخص جوہر روح کے اعتقاد کو ثابت کرنا چاہئے تو اس کو ایک ایسا ارتسام تلاش کرنا پڑیگا جس پر اس یقین کا انحصار ہو لیکن اس کو اس میں کامیابی نہیں ہوگی کیونکہ ہمارے تمام ارتسامات بدلتے رہتے ہیں۔ اگر ہم جوہر کے یہ مبہم معنی قرار دیں کہ جوہر وہ شئے ہے جو بذات خود قائم رہ سکے تو ہم اپنے ارتسامات اور تصورات ہی کو قائم بالذات ہستیاں سمجھ کر جواہر کیوں نہ قرار دے لیں۔

ہیوم خاص طور پر دینیاتی الٰہیئن کو خبردار کرنا چاہتا ہے کہ اگر انھوں نے روح کو ایک ایسا جوہر قرار دیا جس میں ارتسامات اور تصورات بطور مخصوص حیثیات کے پائے جاتے ہیں تو اس سے خطرناک طور پر سپائنوزا کے فلسفہ کی تائید ہو جائیگی کیونکہ سپائنوزا کے نزدیک خدا کا اشیاء عالم سے اسی قسم کا تعلق ہے۔ لیکن اگر ہم جوہر روح کے تصور کو ترک بھی کر دیں اور صرف یہی دریافت کریں کہ ہمیں ایک ایسے انا کا تصور کہاں سے حاصل ہوتا ہے جو ہماری شخصی عینیت کا مظہر ہے، تو ہم بہت سی مشکلات میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ کوئی ارتسام یا تصور غیر متغیر اور مسلسل نہیں ہوتا ہم ہمیشہ ایک جزئی باطنی کیفیت سے آگاہ ہوتے ہیں اور انا کی کلیت کبھی ہمارے سامنے نہیں آتی جس عینیت سے ہم اپنے آپ کو منسوب کرتے ہیں اور باوجود تغیر حالات کے اپنے آپ کو ایک ہی سمجھتے ہیں، وہ اسی قسم کی ہے جس قسم کی حیثیت ہم خارجی اشیا کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ اس سہولت کا نتیجہ ہے جس سے ہم ایک ارتسام یا تصور سے دوسرے کی طرف عبور کر جاتے ہیں اور اس آسانی کی وجہ سے اس معمے کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ایک عنصر کس طرح اپنے سے مختلف عنصر میں منتقل ہو جاتا ہے۔

ہیوم کو مسائل کے پیدا کرنے میں ید طولے حاصل ہے اس میں یہ قابلیت ہے جو بہت کم لوگوں میں ہوتی ہے کہ ایک تصور یا اضافت پر اس انداز سے غور کرے کہ اس کے سمجھنے میں جو مشکلات پنہاں ہیں وہ اچھی طرح سے معلوم ہو جائیں۔ اپنی قوت فکر کی وجہ سے اس کو اس امر میں کامیابی ہوئی کہ اس اساسی تصور کو نمایاں کر دے جو انسان کے تمام عمل اور علم اور تخیل اور مذہب کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ اس نے ثابت کر دیا کہ عظیم الشان تعمیرات فکر کا زمانہ گذر جانے پر بھی فلسفے کے لئے بہت سے حل طلب مسائل باقی ہیں۔ ہیوم کے مفہوم کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں اس کا رسالۂ فطرت انسانی دیکھنا چاہیئے۔ مضامین میں اس کی تحقیق تعلیل تک محدود ہے اور حس وقت نظر اور استقلال سے اس نے تعلیل کے اصول واصلہ کا ریاضیات اور انا کے تصور میں امتحان کیا ہے اور جو طریقہ اس نے استعمال کیا ہے خصوصاً ہر جگہ

قانون توسیع تصور کا اطلاق؛ یہ سب باتیں مختصر اور مبدّل صورت میں ہمارے لئے کچھ زیادہ حکمت آموز نہیں ہوتیں۔ اگرچہ اس نے اس اصول و اصلہ کو ناقابل فہم ثابت کیا ہے تاہم وہ اس کی فعلیت کا قائل ہے اول تو یہ کہ ہمیں صرف جزئی اشیاء ہی کے تصورات نہیں بلکہ ان کی اضافات مثلاً زمان و مکان مماثلت اور مخالفت وغیرہ کے تصورات بھی پائے جاتے ہیں دوسرے یہ کہ وہ ائتلاف تصورات کی واقعیت کو تسلیم کرتا ہے اور تیسرے یہ کہ وہ تخیل کے اس میلان پر زور دیتا ہے کہ وہ اپنے اندر حقیقی اور ادراکات اور تصورات سے بہت زیادہ وسعت پیدا کرسکتا ہے اور یہ میلان وہی ہے جو شعور کے اندر بھی پایا جاتا ہے کہ اختلاف کیفیات کے باوجود وہ اپنی علینیت کو قائم رکھتا ہے۔ لیکن ہیوم کے یہ تمام خیالات اس کے اس اساسی خیال کے خلاف پڑتے ہیں جو اس کے فکر کی آخری سرحد ہے کہ محسوسات اور تصورات باہم مطلقاً ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں اس کی بجائے غالباً یہ خیال زیادہ صحیح ہوتا کہ ہمارے عناصر فکر کا اتحاد نہیں بلکہ اختلاف ناقابل فہم ہے کیونکہ خود سمجھنے کے معنی متحد کرنا اور ربط معلوم کرنا ہے۔

اخلاقیات

ہیوم کے رسالہ کا دوسرا حصہ تاثرات کے متعلق ہے تاریخ نفسیات کے لئے یہ حصہ اہم تر ہے ہم یہاں اخلاقیات کی تمہید کی حیثیت سے اس پر غور کرینگے جو اس کی تصنیف کے تیسرے حصے میں ہے جسے ہیوم نے بعد میں ملخص کرکے الگ چھاپ دیا اور اس کا نام 'Enquiry Concerning the Principles of Morals' اصول اخلاق کی تحقیق رکھا تاثر کی نفسیاتی ماہیت کے متعلق سپائینوزا اس کا پیشرو ہے اور ہیوم غالباً اس سے متاثر بھی ہو گو اس کا بیان سپائینوزا سے زیادہ پر معنی اور مفصل ہے دونوں کے نظریات کا مدار اس پر ہے کہ تاثرات کے ارتقا کے لئے تصورات اور ان کے ائتلافات کی کیا

اہمیت ہے ہیوم یہ بتاتا ہے کہ اشیا کے تصورات کے ائتلاف سے ان سے متعلقہ تاثرات بھی موتلف ہو جاتے ہیں لیکن اس سوال کے متعلق کہ آیا تاثرات میں ائتلاف براہ راست ہوتا ہے اس کا بیان مذبذب ہے اور عام طور سے وہ یہ سمجھتا ہے کہ تاثرات میں بھی دوسرے تاثرات کے احیا کا وہی میلان پایا جاتا ہے جو تصورات میں دوسرے تصورات کے متعلق ہے اگرچہ کہیں کہیں وہ یہ تعلیم بھی دیتا ہے کہ تصورات کے ائتلاف کے بغیر تاثرات میں کوئی ائتلاف پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس تذبذب کی وجہ غالباً اس امر کا علم ہے کہ تاثرات کیفیات میں کبھی مطلقاً منفعل نہیں ہوتا۔ ہیوم اس سے پوری طرح واقف تھا جیسا کہ اس کے نظریہ کی توسیع سے معلوم ہو سکتا ہے جو اس کے نظریۂ علم کے لئے اس قدر اہم ہے۔ نفسیات پر اس کے اس حقیقت پر زور دینے کا بہت اثر ہوا کہ عقل خالص سے نہیں بلکہ تاثر سے اعمال ارادی ممکن ہوتے ہیں۔ وہ اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ ارتسامات اور تصورات کی تصدیق آسان تر ہے بہ نسبت جذبات اور میلانات کے جب کہ ان میں کوئی شدت نہ پائی جائے اس وجہ سے ہم ارادے کی ابتدائی کیفیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس طرح ارادہ صرف تاثر ہی سے پیدا ہوتا ہے اور عقل سے پیدا نہیں ہوتا اسی طرح ایک تاثر ہی دوسرے تاثر کو روک سکتا اور عمل کو مانع ہو سکتا ہے۔ اس امر میں وہ ایک ایسے نفسیاتی اصول کے متعلق سپائنوزا سے متفق ہے جس کو اس کی وسعت اطلاق کے باوجود اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ تاثر ایک اصلی اور بلا واسطہ کیفیت ہے لیکن عقل اپنا اظہار تفکر اور تقابل سے کرتی ہے اور وہ تاثر پر اس حد تک اثر کر سکتی ہے جس حد تک کہ وہ ان تصورات کا امتحان کر سکتی ہے جو تاثر کے ساتھ وابستہ ہیں یہ ہیوم کی نفسیات کا نقص ہے کہ وہ تاثر اور فطری جبلتوں کے تعلق کو واضح نہیں کرتا اس معاملے میں سپنا فٹسبری کو زیادہ بصیرت حاصل تھی ہیوم میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ وہ جبلتوں کو محض ثانوی حقائق قرار دے جس کی ایک مثال یہ ہے کہ اپنے نظریۂ علم میں وہ تعلیلی جبلت کی توجیہ عادت سے کرتا ہے اس کی تجربیت اس امر میں اس کے خیال کو محدود کر دیتی ہے۔ اس کی تاریخی تصانیف میں بھی یہی انداز خیال

پایا جاتا ہے اسی لئے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ اپنے تاریخ میں اقوام کی نقلی خصوصیات کا لحاظ نہیں کرتا۔

ہیوم کی اخلاقیات کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ تاثر اور عقل کے باہمی رشتہ کا نفسیاتی امتحان کیا جائے کیونکہ اس پر اس سوال کے جواب کا انحصار ہے کہ اخلاق کا مدار عقل پر ہے یا تاثر پر عقل امور واقعی یا ان کی نسبتوں کی تحقیق کرتی ہے لیکن اخلاقی حکم اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک کسی عمل کے تصور سے کوئی تاثر پیدا نہ ہو بعد اس کے کہ اس عمل سے متعلق تمام علائق اور امور واضح ہو جائیں ہم کسی شئے کو اسی وقت اچھا یا برا کہتے ہیں جبکہ ہمارے اندر اس کی نسبت کوئی تاثر پیدا ہو لہذا اچھا یا برا ہونے کے اخلاقی صفات صرف تاثر پذیر ہستیوں کے نقطۂ نظر سے ہی درست ہو سکتے ہیں ٹھیک ایسے ہی جیسے صفات حسیہ صرف محسوس کرنے والی ہستیوں ہی کے لئے صحیح ہو سکتے ہیں تاہم اس سے ان صفات کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آتا ہم عملاً اسی تیقن سے اخلاقی حکم لگاتے ہیں جس تیقن سے ہم صفات حسیہ کو حقیقی سمجھتے ہیں حالانکہ خارجی حقیقتی اور سرمدی اضافات کا نہ یہ مظہر ہے اور نہ وہ ہیوم جو اس مسئلے میں بھی سپائنوزا سے متفق ہے ان فلاسفہ اخلاق سے کامل طور پر اختلاف رائے رکھتا ہے جو اخلاق کو خالص عقل سے اخذ کرتے ہیں اور جو اخلاقی اصول کو سرمدی حقائق سمجھتے ہیں (لوک کے زمانے کے بعد بھی کلارک اور پرائس نے بھی یہی خیالات پیش کئے جیسے کڈورتھ نے ہابس کے خلاف پیش کئے تھے)۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اخلاق کس تاثر سے پیدا ہوتا ہے تمام اعمال اور صفات میں جو اخلاقاً قابل تعریف شمار ہوتے ہیں یہ بات مشترک طور پر پائی جاتی ہے کہ بالواسطہ یا بلاواسطہ یا وہ فاعل کے لئے مفید ہوتے ہیں یا دوسرے لوگوں کے لئے تمام تعلیم اور تقلید سے الگ ہو کر بھی اعمال کی اس خصوصیت کو ہم قابل ستائش سمجھتے ہیں اور دل سے اس کو اچھا جانتے ہیں چونکہ ہم ایسے اعمال کی بھی تعریف کرتے ہیں جن سے خود ہم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا اس لئے اس ستائش کی تہ میں جو تاثر ہے وہ انانیتی نہیں ہو سکتا جو شخص اخلاقی حکم لگاتا ہے

وہ اپنے ذاتی نقطۂ نظر کو ترک کر کے ایسا نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے جو سب کے لئے مشترک ہے اگر ہم اعمال پر محض خود غرضی ہی سے حکم لگایا کریں تو ہم کسی عمل کی قدر و قیمت کا کوئی عام اور مشترک اندازہ نہ کر سکیں اگر عدل کو انسان شروع میں اسی لئے ایک فضیلت سمجھتا ہو کہ ہر فرد کو امن اور حفاظت کی ضرورت ہے لیکن انسان کو عام حقوق کی حفاظت میں جو دلچسپی ہے اس کی توجیہ صرف اسی امر سے ہو سکتی ہے کہ عام حیات انسانی کے قیام کے ساتھ اس کو ہمدردی ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وجہ سے شروع میں کسی عمل کو نیک کہا گیا ہے بعد میں بھی اسی بنا پر ہم اس کو حکم لگائیں اخلاق کی حقیقی بنیاد ہمدردی ہے ایسی نیکیاں جن سے صرف فاعل ہی کو فائدہ پہنچتا ہے مثلاً ذاتی معاملات میں دور اندیشی ان کو اچھا سمجھنے کی توجیہ بھی بہترین طور پر ہمدردی ہی سے ہو سکتی ہے ہمدردی کی توجیہ ہیوم اپنے نظریۂ علم کے اساسی اصول کے مطابق کرتا ہے جب ہم دوسرے لوگوں کے لطف یا رنج کی علتوں کا ایک واضح تصور قائم کرتے ہیں تو ہم میں بھی لطف یا رنج کا ایک تیز تاثر پیدا ہوتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی شوخ ارتسام کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے ایک تصور میں بھی میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ ایک ارتسام میں تبدیل ہو جائے ہیوم کی اخلاقیات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دماغ صحیح اور دل گرم کا مالک ہے ہم کو اس سے یہ توقع نہیں رکھنی چاہیئے کہ نازک اخلاقی کیفیتوں اور باطنی اختلافات کی کوئی توجیہ وہ ہمارے سامنے پیش کر سکتا ہے وہ کوئی اس قسم کی کوشش بھی نہیں کرتا جیسی کہ بچین نے کی کہ ایک دلچسپ طریقے سے ہمدردی میں سے فرض کے احساس کو اخذ کرے اخلاقی زندگی کے دوران ارتقا میں جو ظاہری اور باطنی متخالفات پیش آ سکتے ہیں ہیوم ان کی طرف کچھ توجہ نہیں کرتا لیکن اس کو کامل اور واضح طور پر اس امر کا یقین ہے کہ اخلاق کا مدار انسانی فطرت پر ہے اور اس نے اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے جو اپنے نتائج کے لحاظ سے نہایت اہم ہے۔ کہ کسی صفت سیرت یا رسم و رواج کے ارتقا کا پہلا محرک اس محرک سے مختلف ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے بعد میں

ہم اس کو قابل قدر سمجھتے ہیں ہیوم کو اکثر متشکک لیکن اس کے فلسفہ اخلاق کے لحاظ سے یقیناً یہ لقب اس کے لئے درست نہیں اس نے خاص تحقیق سے اخلاق کے متعلق ان اعتراضات کا جواب دیا ہے، جو اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ مختلف زمانوں میں اور مختلف اقوام میں رسم و رواج آداب و اطوار اور اخلاقی تصورات باہم متناقض ہوتے ہیں ان کے جواب میں وہ یہ کہتا ہے کہ ان متناقضات کو نہ سمجھ سکنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی کو اس امر کے سمجھنے میں مشکل ہو کہ دریائے رائن شمال کی طرف بہتا ہے اور رہ‌دان جنوب کی طرف ، دونوں دریا مختلف سمتوں میں بہتے ہیں لیکن دونوں ایک ہی قانون تجاذب پر چلتے ہیں زمین کے ڈھلوان کے لحاظ سے ایک اس طرف بہتا ہے اور ایک اس طرف اس وجہ سے کہ مختلف حالات میں لوگ مختلف نتیجوں پر پہنچتے ہیں یہ سمجھ لینا ایک غلطی ہے کہ وہ ایک ہی اصول پر کاربند ہیں جس شئے کو کبھی انسان نے نیک یا بد کہا ہے اس کو بالواسطہ یا بلاواسطہ مفید یا مضر سمجھ کر کہا ہے. اختلاف حالات یا اختلاف رائے سے اصول باطل نہیں ہو جاتا۔

ہیوم معاشیات میں آدم سمتھ کا ایک زبردست پیشرو ہے اپنی معاشیاتی تصانیف میں اس نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ جبلت اکتساب کو بیدار کیا جائے کوئی شخص کو زبردستی سے ہنرمند مزدور نہیں بنا سکتے جب تک کہ نئی ضروریات پیدا نہ ہوں ترقی کی خواہش وجود میں نہیں آسکتی اگر زمین کی قلیل ترین پیداوار پر انسان قانع ہو جائے اور کوئی نئی ضرورتیں پیدا نہ کریں تو زمین کی بھی بہترین طریقے پر کاشت نہیں ہوگی کاشتکاری صرف صنعت و تجارت کے ساتھ ترقی کر سکتی ہے اور جماعت کے طبقۂ وسطیٰ کو جو جمہوری حریت کا بہترین اور نہایت یقینی سہارا ہے اسی سے فروغ حاصل ہوتا ہے لیکن ہیوم نے بھی اپنے دوست اور عقیب آدم سمتھ کی طرح اس مسئلہ پر غور نہیں کیا کہ جبلت کسبی اور ہمدردی میں کس قسم کا تعلق ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نے یہ فرض کر لیا کہ ان دو مختلف محرکات کے نتائج باہم متوافق ہوتے ہیں۔

فلسفۂ مذہب

مسئلۂ مذہب کے متعلق ہیوم کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ اس نے یہ بین تمیز قائم کی کہ عقل کے ذریعے سے مذہب کی تاسیس کا امکان اس سوال سے الگ ہے کہ انسانی فطرت سے مذہب کس طرح پیدا ہوا۔ معقولیت اور ماخذ کا فرق اس کے نظریۂ علم اور اخلاقیات میں بھی پایا جاتا ہے پہلے سوال پر اپنے Dologues on National Religion فطری مذہب پر مکالمات میں اور دوسرے سوال پر National History of Religion مذہب کی فطری تاریخ میں بحث کی ہے مذہب کی تاریخی حیثیت کی ہیوم یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انسان میں محض عقل کے تقاضے سے خدا میں یقین پیدا نہیں ہو سکتا

جو چیز مفکر کے لئے سنگ لغزش ہے، یعنی فطرت کا شر اور اسکی بدنظمی، وہی سادہ انسان کے لئے محرک ایمان ہے۔ ایمان ان تاثرات کا نتیجہ ہے جو دوران حیات میں پیدا ہوتے ہیں امید و بیم تذبذب امور کا غیر یقینی ہونا نامعلوم کا خوف، یہ سب چیزیں ایمان بالغیب کی محرک ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ مذہب اس میلان سے بھی پیدا ہوتا ہے کہ تمام دیگر ہستیوں کو انسانوں پر قیاس کیا جائے تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ توحید نہیں بلکہ تکثیر انسان کا ابتدائی مذہب ہے اور ارتقا کی فطری روش بھی یہی ہے۔ شعور بتدریج ادنیٰ سے اعلیٰ مدارج کی طرف ترقی کرتا ہے، اور کچھ خوف سے اور کچھ جوش سے طبیعت میں جو ہیجان پیدا ہوتا ہے اس سے تخیل کے معروض میں عظمت پیدا ہوتی جاتی ہے اور انسان اپنے تصور میں اس کے کمال اور شرف میں اضافہ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس خیال پر جا پہنچتا ہے کہ ایک لامحدود اور ناقابل فہم خدا موجود ہے۔ جس طرح تخیل سے ریاضیاتی اصول اور اصول تعلیل کی تعمیر ہوتی ہے اسی طرح مذہبی تاثر میں بھی تصوریت کا عمل ہوتا ہے۔ تکثیر سے توحید کی طرف عبور خالص عقلی محرکات کی وجہ سے نہیں ہوتا تاہم تاثر سے انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے جس پر کہ وہ عقلی غور و فکر سے پہنچتا، یہ کہ خدا صرف ایک ہو سکتا ہے تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس بلند نقطۂ نظر پر پہنچنے کے بعد انسان میں ایک ردعمل واقع ہوتا ہے اور اس کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے کہ اس خالص روحانی اور لامحدود خدا اور کائنات کے درمیان اور ہستیاں بطور واسطہ تسلیم کی جائیں ان دو مختلف تصورات کے درمیان انسان پس و پیش کرتا رہتا ہے کہ خدا سبحان اور لامحدود ہستی ہے اور دوسری طرف یہ کہ وہ محدود اور قابل ادراک ہے مذہب کے متعلق ہیوم اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کی ماہیت متناقض میلانات اور صفات پر مشتمل ہے بلند نظری اور سوقیت یقین اور شک، پاکیزگی اور بد اخلاقی عظمت اور نفرت آمیز ہیبت کی ایک عجیب آمیزش اسکے اندر پائی جاتی ہے مذہب کے ناقابل فہم ہونے اور مذاہب کے مناقشات سے پریشان ہوکر

ہیوم فلسفے کی خاموش، اگرچہ کسی قدر دھندلی فضا میں زندگی بسر کرنے کو ترجیح دیتا ہے۔ معجزات کے مضمون میں وہ خاص طور پر فوق الفطرت مظاہر پر بحث کرتا ہے اس امر میں اس کی خاص رائے یہ ہے کہ "کوئی شہادت معجزے کے ثبوت کے لئے کافی نہیں جب تک کہ وہ اس قسم کی نہ ہو کہ اس کا جھوٹ ہونا اس معجزے سے بھی زیادہ ناقابل یقین ہو"۔ اس کا خیال یہ ہے کہ اس قسم کی شہادت سے کبھی کسی معجزے کا ثبوت نہیں ملا۔

اس بات کا معلوم کرنا مشکل ہے کہ مذہب کی صداقت کی نسبت ہیوم کا نقطۂ نظر حقیقت میں کیا ہے کیونکہ اس مسئلہ کی بحث کو اس نے مکالمے کی صورت میں پیش کیا ہے اس نے تین مختلف نقطۂ نظر پیش کئے ہیں۔ ڈیمیا Demea ایک قسم کی متصوفانہ راسخ الاعتقادی کا نمائندہ ہے جس کا مدار کچھ تو عقل کی اولیات پر ہے اور کچھ تاثر کے اصول پر۔ کلینتھیس Cleanthes بے وحی عقلیتی توحید کا قائل ہے جس کا انحصار زیادہ تر فطرت کی مقصدیت پر ہے۔ فائلو Philo کبھی متشکک ہو جاتا ہے اور کبھی اہل فطرت۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ ڈیمیا ہیوم کے اپنے نقطۂ نظر کی نمائندگی نہیں کرتا کلینتھیس اس مکالمے کا ہیرو اور اس کی مرکزی شخصیت ہے جیسا کہ اس نے خود اقرار کیا ہے۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے اور ہیوم نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ فائلو کے خیالات اس کو سب سے زیادہ دلچسپ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ انجام کار وہ ان کو ترک کرنے پر مجبور رہا۔ بلاشبہ فائلو کا نقطۂ نظر ہیوم سے قریب ترین ہے فائلو کے خاص خیالات مفصلۂ ذیل ہیں:- اگر ہم ان اہم اور مشکل مسائل کی نسبت اپنی لاعلمی کا اعتراف کریں تو کون ہم کو مورد الزام ٹھہرائیگا؟ یہ مسائل ہمکو تجربے سے بہت دور لیجاتے ہیں اور ہر نظام فکر دوسرے کا مخالف ہے فائلو نے ان دلائل پر بہت سے اعتراضات کئے ہیں جو کلینتھیس فطرت کے نظم اور اس کی مقصدیت سے خدا کے وجود کی شہادت میں پیش کرتا ہے (۱) کائنات کے نظم و مقصدیت کی علت کائنات سے باہر کیوں تلاش کی جائے؟ ہو سکتا ہے کہ خود

کائنات کے اندر ہی ایسی قوتیں موجود ہوں جن کے ذریعے سے کثیر تبدیلیوں اور عارضی ہوا فقتوں کے بعد ترتیب اور موزونیت پیدا ہو جائے۔ جس طرح فنون میں بہت سی کوششوں کے بعد کمال حاصل ہوتا ہے اسی طرح شاید یکے بعد دیگرے کائنات میں متعدد نظامات پیدا ہوئے ہوں بیشتر اس کے کہ موجودہ نظام قائم ہوا ہو جس کے اندر مستقل وجود کے لئے بہترین اسباب یکجا ہو گئے ہیں۔ (۲) تجربہ ہم کو یہ بتاتا ہے کہ نفس اور فکر محدود مظاہر ہیں ہم کو کیا حق حاصل ہے کہ ہم کائنات کی کلیت کی اس کے ایک جزو سے توجیہ کریں کائنات کی ہر شئے کی طرح خود فکر بھی توجیہ کا محتاج ہے ہمارے اس کو علت اولےٰ اور علت غائی قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اس سے تسکین حاصل کرنا چاہتے ہیں کہ اشیا کے اندر ہماری فطرت کا جوہر موجود ہے جس طرح کہ بادلوں میں ہم کو انسانی شکلیں نظر آتی ہیں (۳) کیا کائنات کا بحیثیت مجموعی کوئی مخصوص مسئلہ ہو سکتا ہے جب ہم انفرادی اجزا اور مظاہر کی توجیہ کرلیں تو مجموعی طور پر ان تمام اجزا کے ماخذ کا کوئی الگ مسئلہ نہیں ہو سکتا مجموعی طور پر اسکی کلیت کا تصور ہمارے شعور کی ایک خود ساختہ چیز ہے (۴) تجربہ ہمارے سامنے جس عالم کو پیش کرتا ہے وہ نقص رنج اور احتیاج سے لبریز ہے ہم یقیناً اس ناقص معلول سے کسی کامل علت کا انتاج نہیں نہیں کر سکتے اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان "خدا اور حیات عاقبت" ہے ہیوم مفصلہ ذیل محتمل الضدین قیاس پیش کرتا ہے۔ اگر اس دنیا میں عدل پایا جاتا ہے تو ہمیں کسی اور دنیا کے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر اس دنیا میں عدل نہیں ہے تو ہم کیسے مان سکتے ہیں کہ اس کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ فائلو کو ان اعتراضات سے خدا کی ہستی کا انکار مقصود نہیں۔ وہ صرف اس کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ خدا کو انسان سے اس قدر مشابہ خیال کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر بغور دیکھا جائے تو آخر میں قائلین خدا اور منکرین خدا، اور عائیین اور متشککین میں کچھ زیادہ فرق معلوم نہیں ہوتا۔ قائل خدا یہ تسلیم کرتا ہے کہ نفس الہٰی نفس انسانی سے بے حد مختلف ہے اور دوسری طرف منکر خدا یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کی حکمراں قوت نفس انسانی سے کسی قدر مشابہ ہے۔ اور عائی

اقرار کرتا ہے کہ اس کے نقطۂ نظر میں بڑی مشکلات پنہاں ہیں اور تشکک دوسری طرف یہ کہتا ہے کہ مشکلات کے باوجود ہم محض تشکک کی حالت میں قائم نہیں رہ سکتے۔ اس سے سبق یہ حاصل ہوتا ہے کہ کسی قسم کے بے دلیل اعتقادات اپنے ہم جنسوں سے فطری محبت اور عادل کے جذبے کو فنا نہیں کر سکتے۔

مذہب کے مسئلہ کی تحقیق میں ہیوم کی بحث سے بہت ترقی ہوئی۔ انتقاد عقل خالص میں کانٹ کی تنقید دینیات کے دوش بدوش ہیوم کے مکالمات ایک دوامی پذیر یادگار رہیں آج تک ان تصانیف کی کوئی حقیقی تردید شائع نہیں ہوئی۔ تاہم مذہب کے نفسیاتی پہلو کی جامع تحقیق کے لئے اس سے زیادہ گہرائی اور باطنیت درکار ہے بجز اس کے کہ ہیوم کے مزاج خشک سے متوقع ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں جتنا مواد اس کو مل سکتا تھا وہ مذہب کے تاریخی مطالعہ کے لئے ناکافی تھا۔ باوجود ان خامیوں کے ان دو تصنیفوں میں اس نے ایسے افکار پیدا کئے جن کو بعد کی تحقیق نے ترقی دی۔ اس کے سلیم تجربی طریقہ کی وجہ سے اس کی تحقیق میں ایک دوامی قدر و قیمت پیدا ہو گئی ہے جدید ایجابیت Vism Positior e کا اہم ترین پیشرو ہے۔

باب ششم

انگلستان میں ہیوم کے تابعین اور ناقدین

اٹھارھویں صدی میں انگلستان کے فلسفیانہ تفکر کا ارتقا ہیوم کے فلسفے میں معراج کمال تک پہنچ گیا۔ بیکن اور ہابس اور خاص طور پر لوک کے نظریات سے انتہائی نتائج اخذ کر لئے گئے۔ جس جادۂ فکر کو اختیار کیا گیا تھا اسی عظیم الشان مفکرین یکے بعد دیگرے مسلسل اس پر گامزن فرسائی کر کے اس کی منزل تک آپہونچے۔ اب مزید ارتقا اسی طرح ممکن ہو سکتا تھا کہ کوئی مطلقاً جدید نقطۂ نظر اختیار کیا جائے ایسا نقطۂ نظر انگریزی فلسفہ کی افق سے ماورا تھا لازم تھا کہ وہ کہیں خارج سے آئے چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ ہیوم کے بعد بہت سی اہم تصانیف شایع ہوئیں جن میں سے بعض میں اس کے خیالات کی تائید و تکمیل اور بعض میں اس کی تعلیم کی تردید اور اس کے خلاف ایک ردعمل ہے لیکن کسی نے انگلستان میں ہیوم کے بعد تحقیق مسائل میں کوئی خاص اضافہ نہیں کیا اور نہ کوئی نئی راہ نکالی تب سے لے کر ہمارے زمانے تک انگلستان میں فلسفیانہ تحقیق کے لحاظ سے ایک طویل وقفہ نظر آتا ہے۔

آدم سمتھ

اخلاقیات اور معاشیات میں ہیوم کے کام کو اس کے ایک دوست آدم سمتھ نے آزادانہ طور پر جاری رکھا آدم سمتھ

۱۷۲۳ء میں سکوٹلینڈ میں کرک کالڈی کے مقام پر پیدا ہوا شروع میں اس نے
گلاسگو میں تعلیم پائی جہاں وہ ہچسن کے درسوں میں شریک ہوتا اور اس کی
داد دیتا رہا اس کے بعد وہ اوکسفورڈ چلا گیا۔ بعد میں اس نے اپنی معاشیات کی
مشہور تصنیف میں جو کچھ انگریزی یونیورسٹیوں سے متعلق لکھا اگر اس سے اندازہ
کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اوکسفورڈ کی زندگی اس کی طبیعت کے موافق
ثابت نہ ہوئی۔ لارڈ بروھم نے اپنی کتاب Lives of Philosophers of the
time of George III جورج سوم کے عہد کے فلاسفہ کی سوانح حیات،
میں سمتھ کا ایک تلخ تجربہ بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونیورسٹی
کے ارباب حل وعقد کس قدر تنگ نظر تھے۔ ہیوم کا رسالہ جس کا وہ اس زمانے
میں مطالعہ کر رہا تھا ضبط کر لیا گیا اور ایسی کتاب پڑھنے کے بارے میں
اس کو سرزنش کی گئی۔ اس سے انگلستان کے سب سے بڑے مرکز علوم کی
ایک خصوصیت واضح ہوتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ہیوم اور اس کی تصانیف
کے متعلق وہاں کے علما کی کیا رائے تھی اس سے پہلے وہاں ہابس اور لوک
کے ساتھ یہی سلوک ہو چکا تھا۔ ۱۷۵۱ء سے لے کر تیرہ برس تک سمتھ گلاسگو
میں بحیثیت پروفیسر کام کرتا رہا۔ اس کے فلسفۂ اخلاق کے نصاب کے چار حصے
تھے۔ فطری دینیات، اخلاقیات، فطری حق (ایک تاریخی طریقے کی پیروی
میں) اور معاشیات۔ صرف دوسرا اور چوتھا حصہ الگ تصنیف کے طور پر شائع
ہوئے۔ اس کی فطری دینیات کے متعلق ہمیں بس اتنا ہی علم ہے جتنا کہ اس
کے مضامین سے اخذ ہو سکتا ہے۔ مذہب کے متعلق وہ ہیوم کے مقابلے میں
زیادہ قدامت پسند تھا ان کی باہمی نسبت اس مسئلے میں کچھ ویسی ہی تھی جیسی
کہ ہیوم کے مکالمے میں کلینتھیز اور فائلو کی۔ اس کے ایک سامع کے بیان
کے مطابق جس کا ڈگلس سٹوارٹ نے حوالہ دیا ہے Account of the Life
and Writings of Dr. Smith P. XII وہ زیادہ تر یہ بتاتا تھا کہ معاشی
اور صنعتی ترقی کے اثر سے جمہوری اور ذاتی حقوق کا ارتقا کس طرح ہوا ہے
اسی طرح اس کی اخلاقیات اور معاشیات کی تصانیف سے بھی پتہ چلتا ہے

کہ وہ کس سرگرمی سے اصول پر روشنی ڈالنے کے لئے حقیقی تاریخی حالات کا مطالعہ کرتا تھا۔ بکل Buckle نے اپنی کتاب "تاریخ تہذیب انگلستان" میں آدم سمتھ کی خصوصیات کو عمدہ طریقے سے بیان کیا ہے لیکن اس کی یہ رائے بالکل ایک طرفہ ہے کہ آدم سمتھ کا طریقہ خالص استخراجی تھا۔ ابتدا سے منطق اور تاریخ ہیئت کے متعلق اس کی تصانیف بہت دلچسپ ہیں جن سے اس کے تاریخی احساس کی بھی شہادت ملتی ہے اپنی کتاب "اخلاقی جذبات کے نظریہ" کے شائع ہونے (۱۷۵۹ء) کے کچھ سال بعد وہ یونیورسٹی سے الگ ہو گیا اور کئی برس تک فرانس میں رہا جہاں پر معاشیات کے مطالعہ کے لئے کوسنے، ترگوٹ اور نیکر Quesnay, Turgot Necker سے اس کی ملاقات اہمیت سے خالی نہیں تھی۔ انگلستان واپس آ کر وہ دس سال تک اپنی جنم بھوم کرک کالڈی میں رہا۔ یہاں پر اس نے وہ کتاب تصنیف کی جو سب سے زیادہ اس کی شہرت کا باعث ہوئی کیونکہ یہی کتاب علمی معاشیات کی ابتدا شمار ہوتی ہے۔ Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations 1776 ثروت اقوام کی ماہیت اور علل کی نسبت تحقیق، عمر کے آخری سال اس نے اڈنبرا میں چنگی کے محکمہ کی ملازمت میں گزارے اور وہیں پر ۱۷۹۰ء میں وفات پائی۔

یہ عجیب بات ہے کہ وہ تصنیفیں جن پر آدم سمتھ کی شہرت کا مدار ہے متخالف اصول پر مبنی ہیں۔ اس کی معاشیات کی اساس اصول جلب ہے اور اس کی اخلاقیات کی بنیاد ہمدردی ہے۔

بکل کی رائے یہ ہے کہ سمتھ نے فطرت انسانی کے دو میلانات مجرد صورت میں پیش کئے تاکہ وضاحت سے استخراجی طرز استدلال پر براہین قائم کر سکے۔ لیکن اس کے خلاف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دو تصانیف کا تخالف گو مختلف امتیازی خصوصیات کا مظہر ہے لیکن مطلق نہیں۔ علاوہ ازیں سمتھ کا اسلوب استدلال خالص استخراجی نہیں۔ اس سوال کا ہمارے پاس کوئی جواب نہیں کہ سمتھ خود ان دو تصانیف کے باہمی تعلق کی نسبت کیا رائے رکھتا تھا فطرت انسانی کے ان دو مختلف میلانات کے متعلق اس نے کوئی نفسیاتی اور

تاریخی تحقیقات نہیں کی اکثر اوقات اس امر کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے اس کے ساتھ نا انصافی برتی گئی ہے کہ وہ صرف ثروت اقوام ہی کی کتاب کا مصنف نہیں ہے بلکہ اخلاقی جذبات کی کتاب کا بھی مصنف ہے۔

اخلاقیات میں سمتھ نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ اخلاقی تاثر اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان دوسرے انسانوں کی جماعت میں رہتا ہے دوسروں سے اشاروں اور طریقوں کی نقل اپنے آپ کو دوسروں کی جگہ پر رکھ کر دیکھنا ان کے احساسات میں شریک ہونا یہ سب باتیں بطور جبلت فطری محسوس ہونے لگتی ہیں۔ یہ ایک غیر ارادی میلان ہے جس کو کوئی نہایت خودغرض شخص بھی دبا نہیں سکتا۔ دوسرے اشخاص کے تاثرات اور اعمال کے علل و معلولات کے تصورات سے یہ جبلی ہمدردی زیادہ معین صورتیں اختیار کر لیتی ہے ہم دوسرے شخص کے تاثرات کو اس حالت میں پسند کرتے ہیں جب کہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مماثل حالات میں خود ہم میں بھی اسی قسم کے اور اسی شدت کے تاثرات پیدا ہوتے ہماری ہمدردی کے لئے یہ لازمی ہے کہ پیدا شدہ تاثر کی اس کی علت محرکہ سے ایک مخصوص نسبت ہو۔ لیکن اگر کسی دوسرے شخص کا تاثر ایسے اعمال کا محرک ہو جن سے کوئی تیسرا شخص متاثر ہوتا ہو تو ہم اپنے آپ کو اس تیسرے شخص کی جگہ بھی رکھ کر دیکھتے ہیں اور ہم کسی عمل سے اسی حالت میں ہمدردی محسوس کرتے ہیں اگر اس کا اثر اس کے اصلی محرک کے مناسب ہو۔ فیاضی اور رحم دوستی میں ہم دینے والے اور لینے والے دونوں کے احساس میں شریک ہوتے ہیں۔ تشکر اور انتقام میں اگر معلول اصلی علت سے غیر متناسب ہو جائے تو ہمیں فاعل سے کوئی ہمدردی محسوس نہیں ہوتی ہیوم کے خلاف سمتھ کا یہ دعوےٰ ہے کہ ہم اصل میں کسی کی صفات سیرت کی افادیت کی وجہ سے اظہار استحسان نہیں کرتے افادیت کا خیال حقیقت میں بعد میں پیدا ہوتا ہے اس سے پہلے ہم اپنے آپ کو عامل اور معمول کی جگہ پر رکھ کر غیر ارادی طور پر اخلاقی حکم لگا چکتے ہیں۔

سب سے پہلے اخلاقی حکم ہم دوسروں پر لگاتے ہیں جن کے رویہ کو

ہم غیر جانبدار ناظر کی طرح دیکھتے ہیں لیکن ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسرے لوگ بھی اسی طرح ہمارے کردار کو دیکھتے اور اس پر رائے لگاتے ہیں اس کے بعد ہم خود اپنے آپ کو دوسروں کی نگاہ سے دیکھنے لگتے ہیں صرف مسلسل دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرنے سے اپنے اعمال کا آئینہ ہمارے پیش نظر رہ سکتا ہے ہماری شخصیت گویا دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے ایک حصہ فاعل اور دوسرا اس کا ناظر ہو جاتا ہے۔ یہ باطنی ناظر صرف خارجی مخصوص کا نمائندہ ہی نہیں رہتا ہم جانتے ہیں کہ خود ہمارے ضمیر کو بہ نسبت باہر کے لوگوں کے ہمارا زیادہ علم ہے اسی لئے ہم اس باطنی ناظر کو منصف تسلیم کر لیتے ہیں اور گرد و پیش کے لوگوں کے غیر منصفانہ اور کوتاہ نظر فتووں سے اس کی اعلےٰ عقل اور عدل کی طرف مرافعہ کرتے ہیں لیکن کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ اس غیر جانبدار ناظر کی رائے ہمارے ارادے کے خلاف ہوتی ہے اور ہم کو افسوس اور پشیمانی ہوتی ہے اور خارج میں کسی شخص کو معلوم نہیں ہوتا کہ ہمارے دل کے اندر کیا ہو رہا ہے۔ اس مسئلے میں سمتھ اخلاقی احساس کی گہرائی اور تصوریت کی اس سے بہتر توجیہ کر سکتا اگر وہ ہیوم کے اس نظریہ سے کام لیتا کہ تخیل میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے معروض کے قیام اور استحکام کی کوشش کرے سمتھ کے سلسلۂ براہین میں بہت سی کڑیاں مفقود ہیں تاہم اس کے دلچسپ اور مفید ہونے میں شک نہیں اور اس سے اخلاقی احساس کے ارتقا کے سمجھنے میں ضرور ترقی ہوئی وہ اس نظریہ کو رد کر دیتا ہے کہ ایک مخصوص فطری اخلاقی حاسہ ہے جو شروع ہی سے کامل و مکمل صورت میں انسان کے اندر پایا جاتا ہے اسی طرح وہ انانیت یا عقل خالص سے اخلاق کی توجیہ کو غلط سمجھتا ہے۔ وہ اخلاقی ترقی کے لئے عقل کی اہمیت سے انکار نہیں کرتا لیکن اس کے نزدیک وہ اخلاقی تجربات جن سے عقل عام اخلاقی اصول اخذ کرتی ہے دوسرے لوگوں کے کردار اور حالات کے ساتھ غیر ارادی اور جبلی ہمدردی کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں عقل صرف اصول میں تعمیم پیدا کرتی ہے نیک و بد کے غیر ارادی ادراک میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ اس نکتے کے متعلق دلچسپ تحسین کی تعریف

کرتا ہے جس کی نسبت اس کا خیال ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس کی نظر اس نکتے پر پڑی۔ "نظریۂ جذبات اخلاقیہ" Theory of Moral Sentiments کے آخری حصہ میں سمتھ نے اپنے سے پہلے نظریات کی نہایت عمدہ تنقید کی ہے جو آج بھی نہایت مفید اور دلچسپ ہے۔

یہ خیال کہ سمتھ کی دو تصنیفیں ایک دوسرے کی متقابل ہی نہیں بلکہ متناقض بھی ہیں، اس وجہ سے پیدا ہوا کہ اس نے قومی خوشحالی کی بحث میں اس پر بہت زور دیا ہے کہ یہ نہایت ضروری ہے کہ افراد کی جبلی جبلتوں کو بے روک عمل کرنا چاہئے۔ کفایت شعاری اور محنت تمام دولت کا سرچشمہ ہیں اور یہ وہیں ترقی پاتی ہیں جہاں کہ جبلی جبلتیں بے روک عمل کرتی ہیں۔ ہماری طبیعت میں کفایت شعاری کی تحریک اسی لئے ہوتی ہے کہ ہم اپنی حالت کو بہتر بنانے کی خواہش کرتے ہیں، یہ خواہش زیادہ تر خاموش اور بے جذبہ ہوتی ہے لیکن مہد سے لحد تک انسان کے ساتھ رہتی ہے۔ یہ کہ کوئی فرد اس خواہش کو بہترین طور پر کس طرح پورا کر سکتا ہے وہ خود ہی نہایت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے۔ سلطنت کو اپنے امر و نہی کے ذریعے سے اس معاملے میں بالکل مداخلت نہیں کرنی چاہئے۔ اپنے ملک کے اندر یا باہر جہاں کہیں کوئی شئے ارزاں ترین ملے لوگوں کو خریدنے دو۔ طلب اور رسد کا قانون بہترین طریقے سے تجارت کو مرتب کر لیگا۔ رسد اور طلب کی باہمی نسبت کے اثر سے دنیا میں تقسیم کار پیدا ہوتی ہے۔ ارتقائے تہذیب و تمدن کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کیونکہ اس طرح سے ہر فرد اپنے کام کو اپنی قابلیتوں کے مطابق مخصوص کر لیتا ہے۔ یہ تخصیص بڑی اور چھوٹی ہر قسم کی چیزوں میں عمل میں آتی ہے۔ جو بات ہر چھوٹے گھرانے میں دور اندیشی شمار ہوتی ہے وہ ایک بڑی سلطنت میں حماقت نہیں ہو سکتی۔ حکومت کا صرف یہی کام ہے کہ ملک کو خارج کے حملوں سے بچائے، ملک کے اندر امن قائم رکھے اور ایسی تعمیرات عامہ اور نظمیات عامہ کے قیام اور ان کی حفاظت کی ذمہ دار ہو جن کو نجی کے طور پر چلانا لوگوں کے لئے مفید نہیں ہوگا۔ اس آخری استثنا میں سمتھ اس امر کا اقرار کرتا ہے

کہ بعض کام ایسے بھی ہیں جو افراد کے باہمی تعامل سے سرانجام نہیں پاسکتے جب کہ ہر شخص خود غرضی سے کام کرے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے اپنی معاشیات کی تصنیف میں سمتھ کی حیثیت بھی ایک غیر جانبدار شاہد کی ہے اس میں اخلاقی نقطۂ نظر کو برطرف کرنا تو درکنار یہی اصول اس کی معاشیات کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ اگر وہ کام کاج اور لین دین میں آزادی کا مداح ہے تو اس لیے کہ وہ اس کو فیاضانہ اور فیاضانہ طریقہ سمجھتا ہے اگر وہ اس کا متقاضی ہے کہ ہر شخص کو اسی طرف جانے دو جس طرف کہ اس کے اغراض اس کی رہنمائی کریں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ایمان ہے کہ ہر فرد سے ایک مخفی ہاتھ ایسے مقاصد پورے کراتا ہے جو خود اس فرد کے ارادے کا جزو نہیں ہوتے۔ بسا اوقات وہ اپنی غرض کی پیروی میں غیر ارادی طور پر جماعت کی غرض کو ایسی عمدگی سے پورا کر دیتا ہے کہ اگر وہ براہ راست جماعت کی مقصد برآری کا ارادہ کرتا تو جماعت کا مقصد ایسی عمدگی سے پورا نہ کرسکتا۔ اس فقرے میں آئے الفاظ بسا اوقات کو مدنظر رکھنا چاہیئے۔ بعض مصنفوں نے سمتھ کے اس فقرے کا حوالہ دیتے ہوئے بسا اوقات کو چھوڑ دیا ہے جس سے فقرے کا تمام مفہوم بدل جاتا ہے اور اس کا نظریہ صورت اختیار کر لیتا ہے کہ محض انانیتی اغراض سے جماعت میں کامل موافقت اور توازن قائم ہوسکتا ہے اور تمام ہمدردی اور اخلاقی عمل بے کار بلکہ مضر ہے۔ اگر حقیقت میں سمتھ کا یہی خیال ہو تو اس کی دو تصنیفوں میں باہم ایسا تناقض پایا جائے جس میں کسی طرح موافقت پیدا نہ ہوسکے۔

بحیثیت ماہر معاشیات سمتھ کی اہمیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس زمانے میں نہایت ترقی یافتہ ممالک میں بھی معاشرتی زندگی پر کیا مصیبت اور عسرت طاری تھی۔ اس نے جاہل فضول خرچ اور مغرور حکومتوں کے مقابلے میں محنتی اور کفایت شعار رعیت کی حمایت کی اور تجربے کی یہ شہادت پیش کی کہ حکومت کی جنگوں اور فضول خرچیوں کے باوجود نجی کے معاملات میں افراد کے حسن انتظام اور اپنے حالات کے بہتری کی مسلسل کوشش کی وجہ سے انگلستان کے لوگوں نے خوشحالی میں ترقی کی ہے۔ وہ اس امر کا متقاضی ہے کہ رعیت کے افراد گمنامی میں اور چھوٹے پیمانے پر جو محنت

اور ہنر کے کام کرتے ہیں ان کی قدر کرنی چاہئے کیونکہ قوم کی قوت کا بحر مثلاطم انہیں چھوٹے چھوٹے قطروں سے مل کر بنتا ہے۔ اس کتاب کی تصنیف سے تھوڑا عرصہ پہلے مزدوروں کی اجرت میں جو اضافہ ہو گیا تھا اس پر وہ بہت اظہار مسرت کرتا ہے کیونکہ جماعت کا کثیر ترین حصہ مزدوروں ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ معاشیات میں بھی سمتھ کے خیالات میں اخلاقی اور اجتماعی رنگ پایا جاتا ہے اگرچہ اس نے دولت کی تقسیم کی نسبت اس کی پیدائش پر بہت زیادہ زور دیا ہے اور اس حقیقت کے فرض کر لینے میں کسی قدر مبالغہ کیا ہے کہ خانگی معاشیات کے اصول کا بغیر تبدیلی کے ملکی معاشیات پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔

ہارٹلے پرسٹلے اور ایریسمس ڈارون

HARTLEY PRIESTLEY AND ERASMUS DARWIN

ڈیوڈ ہارٹلے کا ذکر اگر ہیوم کے متابعین میں کیا جاتا ہے تو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ خاص طور پر ہیوم سے متاثر ہوا بلکہ یہ کہ اس نے ان مسائل پر مزید روشنی ڈالی جن کے حل میں ہیوم مصروف رہا اس نے خود بیان کیا ہے کہ وہ خاص طور پر نیوٹن اور لوک سے اثر پذیر ہوا۔ وہ ۱۷۰۵ء میں یورک York کے نواح میں پیدا ہوا اس نے پہلے دینیات کی تعلیم شروع کی لیکن اسے ترک کرنا پڑا کیونکہ اس نے محسوس کیا کہ میں ان انتالیس عقائد Thirty Nine Articles پر دستخط نہیں کر سکتا جن کو تسلیم کرنا دینیات کی تعلیم کے لئے شرط لازم تھا۔ اس کے بعد اس نے طب کا مطالعہ شروع کیا اوائل عمر ہی میں اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ ایک ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مذہب فلسفہ اور عضویات کے مسائل کا تار و پود ہو۔ اس کتاب کا مرکزی خیال اس نے ایک کم شہرت مصنف گے Gay نامی سے لیا جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ تمام اعلیٰ تاثرات ائتلاف کے ذریعے سے ادنیٰ تاثرات

سے پیدا ہوتے ہیں ہارٹلے کی کتاب "انسان کی ساخت اس کے فرائض اور توقعات کا مطالعہ Observation on Man, his Frame his Duty and his Expectations سنہ ۱۷۴۹ء میں شائع ہوئی۔ ہارٹلے طبابت کا پیشہ کرتا تھا کہتے ہیں کہ وہ ایک شریف اور آدم دوست شخص تھا سنہ ۱۷۵۷ء اس کا سن وفات ہے تاریخ نفسیات میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے یہ کوشش کی کہ تمام مختلف نفسی مظاہر کی بسیط احساسات اور تصورات کے ائتلاف سے توجیہ کی جائے تمام فکر اور تاثر اور ان کی بلند ترین اور منزہ صورتیں بھی اسی طرح سے پیدا ہوتی ہیں اور ہمارے ارادے کو ہمارے تصورات، تاثرات اور اعمال پر جو قدرت حاصل ہے وہ بھی اسی ائتلاف سے پیدا ہوتی ہے۔ ہارٹلے کے نزدیک قوانین ائتلاف فطرت کے اعلیٰ ترین ذہنی قوانین ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہارٹلے نے ائتلاف کی یہ تعریف کی ہے کہ ائتلاف بیک وقت یا متوالی پیدا شدہ تصورات کے اتحاد کا نام ہے۔ لیکن اس نے اس کیفیت کا بھی ذکر کیا ہے جسے جدید نفسیات میں ائتلاف بالمماثلت Association by Similarity کہتے ہیں اور وہ تصورات کے اس بلاواسطہ اتحاد کو بھی بیان کرتا ہے جو وجدانی تیقن میں ظاہر ہوتا ہے جو تمام دیگر یقینیات کی اساس ہے عضویات میں ائتلاف کے مقابل کی کیفیت یہ ہے کہ دماغ کے سالمات میں مختلف تہیجات متحد ہو جاتے ہیں کیونکہ تکرار سے بہت سے تہیجات ملکر ایک تہیج بن جاتے ہیں تہیجات اور تصورات کے باہمی تعلق کی نسبت ہارٹلے نے کوئی نظریہ پیش نہیں کیا آخر میں ان کا تعلق بہت قریبی ہے لیکن اس نے نہ مادیت کا اقرار کیا ہے اور نہ روحیت کا۔ ہارٹلے کے نزدیک نفسی زندگی قوانین ائتلاف کے ماتحت بتدریج ادنے سے اعلیٰ صورتوں میں ترقی کرتی ہے۔ مرکب تصورات اسی طرح پیدا ہوتے ہیں اور ہر مرکب تصور اس قسم کی مکمل وحدت بن جاتا ہے کہ بسیط تصورات جو اس کے عناصر تھے قابل ادراک نہیں رہتے جس طرح ایک مرکب جوہر کے اندر ایسے صفات پیدا ہو سکتے ہیں جو اس کے عناصر کے صفات سے مختلف ہوں۔ علاوہ ازیں

ایسے افعال جو شروع میں پوری طرح شعوری تھے تکرار سے غیر شعوری ہو جاتے ہیں، جنھیں ہارٹلے اپنی اصطلاح میں ثانوی خودکار افعال کہتا ہے۔ مزید برآں ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض تصورات کی اصل شوخی اور شدت، اشلاف سے ان کے ساتھ وابستہ دیگر تصورات میں منتقل ہو جاتی ہے۔ تمام ذہنی ارتقا کا مدار انھیں ثانوی قوانین پر ہے اور انھیں کے ذریعے سے ابتدائی حسی تاثرات اور ارادے زیادہ تصوری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسی طرح سے خود غرضی لطیف اور بلند ہو کر بے غرضی اور عام ہمدردی میں تبدیل ہو جاتی ہے لیکن انھیں قوانین کے ذریعے سے حسد اور ظلم بھی ترقی کر سکتے ہیں۔

ہارٹلے کے انداز تفکر اور انداز بیان سے ہم کو سپائنوزا یاد آ جاتا ہے۔ یہ ثابت کر کے کہ نفسی مرکبات کے صفات ان کے عناصر کے انفرادی صفات سے مختلف ہوتے ہیں، اس نے نفسیات اشتلاف میں ایک اہم قدم آگے کی طرف بڑھایا۔ اسی طرح انتقال محرکات کی کیفیت کو نمایاں کرنا بھی علم النفس کی زبردست خدمت ہے اور ہارٹلے کو بھی اس امر کا سپائنوزا سے کچھ کم یقین نہیں ہے کہ ایسے نفسیاتی قوانین کے ذریعے سے شدید ترین ذہنی تخالفات کا ایک دوسرے کی طرف عبور ممکن ہے۔ اشتلاف اور انتقال محرکات کے ذریعے سے بقائے ذات کی خواہش صوفیانہ فنا میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ خدا سے محبت کی محرک ایک حد تک خود غرضی ہوتی ہے لیکن چونکہ خدا تمام اشیا کی علت ہے اس لئے بے شمار اشتلافات خدا کے تصور سے وابستہ ہو جاتے ہیں اور اس طرح یہ تصور اس قدر غالب ہو جاتا ہے کہ اس کے مقابلے میں باقی تمام اشیاء یہاں تک کہ اپنی ذات بھی ہیچ معلوم ہونے لگتی ہے۔ ہارٹلے میں بھی سپائنوزا کی طرح تصوف اور موجودیت کا عجیب ملاپ پایا جاتا ہے لیکن سپائنوزا کی سی غیر معمولی وضاحت اس میں نہیں ملتی۔

ہارٹلے کے نظریہ کی طرف لوگوں نے کچھ زیادہ توجہ نہ کی یہاں تک کہ آخر صدی میں جوزف پریسٹلے نے اس کو اختیار کر کے اس کی اشاعت کی۔ پریسٹلے کا سن پیدائش ۱۷۳۳ء ہے اور سن وفات ۱۸۰۴ء۔ وہ ایک حکیم

فطرت اور ماہر دینیات تھا کئی باتیں اس کی شہرت کا باعث ہوئیں اس نے آکسیجن دریافت کی تثلیث پر زبردست حملہ کیا اور انقلاب فرانس کی بڑے جوش سے حمایت کی۔ وہ اپنے عام نقطۂ نظر کو مادیت کے نام سے موسوم کرتا ہے لیکن اس نظریہ کے مطابق جس کو جیسوئٹ بوسکووچ نے پیش کیا پریسٹلے کا بھی یہ خیال تھا کہ مادے کا جوہر قوت ہے جو انجذابی بھی ہوتی ہے اور اندفاعی بھی اور اجزائے لایتجزّیٰ صرف قوت ہی کے مراکز متصور ہو سکتے ہیں کیونکہ حقیقت میں ہم کو ان کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں ٹھوس پنا ایک ایسی صفت ہے جو محض ہمارے حواس سے تعلق رکھتی ہے اس سے مادے کی ماہیت منکشف نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مادے کا ہمارے حواس پر ایک یہ اثر بھی ہے۔ اگر امر واقعہ یہی ہے تو ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم دو مختلف جواہر یعنی مادہ اور روح فرض کریں، یہ ہو سکتا ہے کہ مادی اور نفسی قوتیں دونوں ایک ہی جوہر میں پائی جائیں۔ پریسٹلے کو یقین ہے کہ یہ نظریہ بہ نسبت روحیت کے اصلی عیسوی تعلیم سے بدرجہا زیادہ موافق ہے۔ نظریۂ روحیت اس کے نزدیک غیر عیسوی فلسفے سے لیا گیا ہے۔

ہارٹلے کے نظریہ کو ایک اور حکیم فطرت نے بھی ترقی دی جس کا نام ایریسمس ڈارون ہے (۱۸۰۲-۱۷۳۱) اور جو چارلس ڈارون کا دادا تھا وہ طبیب تھا۔ علم حیوانات و نباتات، شعر گوئی اور فلسفے میں خاص قابلیت رکھتا تھا اپنی خاص تصنیف زونومیا Zoonomia, or the laws of Organic Life, London 1794 میں اس نے یہ بتایا ہے کہ حالات کے ساتھ سعی موافقت اور تحفظ ذات کی تحریک کے زیر اثر تجربے اور ائتلاف کے ذریعے سے جبلتیں پیدا ہوتی ہیں وہ ہارٹلے سے بھی آگے بڑھ گیا ہے کیونکہ اس نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ کسب کردہ صفات بھی نسلاً منتقل ہو سکتی ہیں اس طرح سے ائتلاف کا نفسیاتی نظریہ ترقی کر کے حیاتیات کا نظریۂ ارتقا بن گیا جس کا بہت کچھ ارتقائے انواع کے مفروضہ کے ساتھ مشترک ہے جسے کچھ سال بعد لیمارک (Lamarck) نے پیش کیا اور ان دونوں نے ملکر اس

عظیم الشان مفروضے کے لئے راستہ بنایا جو ہمیشہ ڈارون کے نام سے منسوب رہے گا۔

ریڈ اور سکوچ فلاسفہ

ٹامس ریڈ اور اس کے تابعین نے لوک اور ہیوم کے فلسفہ کی نسبت ایک بالکل مختلف انداز اختیار کیا۔ انگریزی فلاسفہ کی قوت و عظمت فکر اس پر منحصر تھی کہ وہ بڑے استقلال سے مسائل و تصورات کی تحلیل کرتے تھے جس سے ایک طرف تو کائنات کا یقینی اور عام فہم تصور معرض خطر میں پڑ جاتا تھا اور دوسری طرف تخیلی اور مذہبی تصور بھی متزلزل ہو جاتا تھا اس کے برخلاف سکوٹلینڈ کے فلاسفہ نے سب کچھ عقل عامہ اور شعور سادہ کے فیصلے پر چھوڑ دیا اور فلسفے سے یہ تقاضا کیا گیا کہ وہ ان مسلوں کو مرتب کرے اور ان کو بیان کرے تحلیل سے تھک کر اور بدگمان ہو کر لوگ بلاواسطہ شعور کی طرف واپس آئے اور متقاضی ہوئے کہ اس کا حق ادا کرنا چاہئے۔ یہ رجعت جس نے اٹھارھویں صدی کے دوران میں مختلف صورتیں اختیار کیں اور جو اس زبردست ردعمل کا پیش خیمہ تھی جو تمام اٹھارھویں صدی کے خلاف انیسویں صدی کے آغاز میں واقع ہوا اکثر حیثیتوں سے جائز اور نتیجہ خیز تھی کیونکہ اس نے تاریخی امور واقعہ کے حقوق کی حمایت کی لیکن جزئی امور کی واقعیت کی تنقیح میں اس کا اندازہ بسا اوقات غیر ناقدانہ بھی ہوتا تھا۔ ریڈ کے بنا کردہ مذہب فلسفہ کو اسکوچ اسکول (Setoch School) کہتے ہیں کیونکہ اگرچہ بچپن اور ستمبہ میں بھی اس فلسفے کے اشارات پائے جاتے ہیں لیکن اس کو ریڈ ہی کے زمانے میں خاص کر اسکوچ یونیورسٹیوں میں غلبہ حاصل ہوا یہ فلسفہ اپنی صحیح نفسیات بیانیہ کی وجہ سے بہت مفید ثابت ہوا اگرچہ

اس میں یہ نقص ضرور ہے کہ اس میں محض بیان کو توجیہ سمجھ لیا گیا ہے اور علمی نقطہ نظر کو محض بیان کے ماتحت کر دیا گیا ہے

ٹومس ریڈ (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶) اس گروہ کا اہم ترین مفکر ہے وہ پہلے مذہبی واعظ تھا اس کے بعد ابرڈین اور گلاسگو میں پروفیسر رہا۔ اس کی خاص تصنیف Inquiry into the Human Mind on the principles of Common sense عقل عامہ کے اصول پر نفس انسانی سے متعلق تحقیق' ہے جو ۱۷۶۴ء میں شائع ہوئی اس کتاب میں وہ بیان کرتا ہے کہ میں لوک اور بارکلے کے فلسفے کا پیرو تھا لیکن مجھ پر ہیوم کی کتاب سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ فلسفہ نہایت خطرناک نتائج تک لے جاتا ہے تمام علوم تمام مذہب تمام نیکی اور تمام عقل سلیم اس سے تہ و بالا ہو جاتی ہے اس کے بعد جب اس نے اس تمام تحریک پر ایک تنقیدی نگاہ ڈالی تو اسے معلوم ہوا کہ یہ حقیقی تجربے کے مخالف ہے اسی لئے وہ تجربی بنا پر اس کی مخالفت کرتا ہے اور بیکن اور نیوٹن کی طرز تحقیق کی پیروی کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ ریڈ نے بعد ازاں خاص طور پر اس مسئلے کے نفسیاتی پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے مذکورۂ بالا کتاب کے اندر مختصر بیان شدہ براہان کو اپنی بڑی تصانیف Essays on the intellectual Powers of Mind 1785 میں مفصل بیان کیا ہے اور Essays on the Active Power of Mind 1788

ریڈ کے نزدیک ہمارے تمام علم کی اساس بعض ایسے جبلی اور طبعی مفروضات ہیں جن پر شک کا کوئی حملہ نہیں ہو سکتا عام حالات زندگی میں انسانوں کے افکار و اعمال انہیں ناقابل تردید اصولوں پر مرتب ہوتے ہیں یہ عقل عامہ کے اصول ہیں جو تمام فلسفوں سے قدیم تر اور اسی لئے مستند تر ہیں یہ خدا کی

بنائی ہوئی ہماری اصلی سرشت کے عناصر ہیں۔
ان اصلی اصولوں میں سب سے مقدم یہ یقین ہے کہ خارج میں ایک مادی دنیا موجود ہے اور اس کے علاوہ روح کا وجود ہے۔ ہر احساس سے قدرتی طور پر یقین پیدا ہوتا ہے کہ اس کا معروض خارجی ہے اور اس کے علاوہ محسوس کرنے والا نفس یا انا موجود ہے۔ احساس، یاد اور تخیل میں صرف کمیت ہی کا فرق نہیں بلکہ کیفیت کا فرق ہے جس کی کوئی مزید توجیہ نہیں ہو سکتی شئے محسوس یا متذکر پر یقین کرنا شعور کا ایک ایسا سادہ فعل ہے کہ اس کی نہ کوئی مزید تفصیل اور نہ انحلال سے اس کی توجیہ ممکن ہے یہ ہماری فطرت کی ایک حیرت انگیز خاصیت ہے یہ فطرت کا ایک طلسم ہے کہ احساس ایک ایسی شئے کو ہمارے شعور کے اندر لے آتا ہے جس کا ہمیں پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا لیکن با وجود اس کے ہم فوراً اس کا ادراک کر لیتے ہیں اور اس پر یقین کر لیتے ہیں اس حسی ادراک کے مسائل (جس میں مذکورہ بالا فطری ایمان بھی داخل ہے) ہم میں ایک تعلیلی جبلت بھی ہے جو ایک فطری اگرچہ ناقابل توجیہ میلان ہے جس کی وجہ سے ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ ماضی میں ہم نے مظاہر کی جو ترتیب دیکھی ہے مستقبل میں بھی وہی قائم رہے گی۔ یہ ایک ایسا اصول ہے کہ نہ صرف تمام سائنس بلکہ تمام تو ہم کا مدار بھی اسی پر ہے۔ ہم اس کو استقرائی اصول کہہ سکتے ہیں عقل سلیم اس کو ہر جگہ تسلیم کرتی ہے اور اگر کوئی شخص اس کا منکر ہو تو اسے پاگل خانے بھیج دینا چاہئے اسی طرح عملی دنیا میں حاسۂ اخلاقی ایک طبعی اصول ہے۔ جس طرح خارجی حواس سے ہمیں نہ صرف مختلف اجسام کی صفتیں محسوس ہوتی ہیں بلکہ یہ تصدیق بھی مضمر ہوتی ہے کہ اس جسم کے اندر یہ صفت ہے اور اس جسم میں وہ صفت اسی طرح حاسۂ اخلاقی سے ہمیں اعمال سے خیر و شر اور حسن و قبح کے تصورات بھی حاصل ہوتے ہیں اور یہ حکم بھی طبعی طور پر سرزد ہوتا ہے کہ یہ عمل صحیح ہے اور وہ عمل غلط یہ سیرت باقدر ہے اور وہ سیرت بے قدر۔"

فطرت کی شہادت حاسۂ اخلاقی میں بھی ویسے ہی پائی جاتی ہے جیسے کہ خارجی حواس میں۔ نظری اور عملی دونوں عالموں میں اصول اولیہ بدیہی ہوتے ہیں

جن کی تردید یا انکار نہیں ہوسکتا بشرطیکہ نفس بجنسہ بے جذبہ اور بے تعصب ہو۔ ریڈ اور اسکوچ اسکول میں ہیوم کے خلاف اسی طرح ردعمل پایا جاتا ہے۔ جس طرح اپنے زمانے میں کیمبرج اسکول میں ہابس کے خلاف پایا جاتا تھا۔ اس ردعمل کا خاصہ یہ ہے کہ وہ حقائق ازلیہ سے نہیں بلکہ تجربے کی شہادت سے مرافعہ کرتا ہے۔ اس کا اعتقاد یہ ہے جو یقیناً ایک عظیم غلطی ہے کہ سادہ ترین ادراکات میں حقائق ازلیہ کا براہ راست مشاہدہ ہوسکتا ہے۔ اس کے نزدیک جتنے ناقابل فہم مظاہر ہیں اتنی ہی اصلی جبلتیں ہیں۔ یہ توجیہ کا کیا ہی آسان طریقہ ہے۔ ڈیکارٹ لوک اور لائبنٹز نے جو وجدان کو مخالفت اور موافقت کے سادہ ادراک تک ہی محدود رکھا تھا لیکن اس اسکول نے وجدانیت کو بہت زیادہ وسیع کر دیا۔ اس لئے شعور کے نہایت پیچیدہ اعمال کو بھی وجدانی قرار دے کر یہ سمجھ لیا کہ ان کی کافی توجیہ ہو گئی ہے۔ اس تحریک کا لازمی نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ تمام تحقیق و تحلیل کا خاتمہ ہو جائے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ہیوم کے فلسفے پر اس کا کچھ اثر نہیں ہو سکتا تھا۔ کیونکہ اس نے خود کہا تھا کہ عمل میں اصول عقل سلیم کے آگے سر تسلیم خم کرتا ہوں لیکن ان کو ثابت کرنا مجھے نہایت دشوار معلوم ہوتا ہے۔ ہیوم کے خلاف ریڈ کا فلسفہ اس لحاظ سے صحیح ہے کہ ہیوم نے مظاہر کے اصلی اور غیر متبدل ربط کو نظر انداز کر دیا تھا جو ایسا ہی امر حقیقی ہے جیسا کہ کوئی جزئی مظہر۔ لیکن عقل عامہ کی طرف رجوع کر کے اس نے اپنے آپ کو ہیوم کی حکیمانہ تردید کے ناقابل بنا لیا کیونکہ حقیقت میں یہ نقطۂ نظر ترک فلسفہ کے مرادف ہے۔

ہیوم کے بعد انگریزی فلسفے کے جمود اور جزر طویل کے اسباب کا معلوم کرنا نہایت آسان ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اور وہ میلان فکر جو انگریزی اسکول میں صورت پذیر ہو رہا تھا اپنے فطری اختتام پر پہنچ گیا تھا یہ خط جادہ سر منزل پہنچ کر مٹ چکا تھا دوسری طرف کچھ سیاسی

اور کچھ مذہبی اغراض پھر ہنگامہ آرا ہو رہے تھے اس طویل وقفے کے بعد جس میں لوگ ۱۶۸۸ء کے انقلاب کے اثرات میں زندگی بسر کرتے رہے دوبارہ سیاسیات نے ان کی اعلیٰ ترین قوتوں کو اپنی خدمت میں طلب کیا اور مذہبی احساس جو آزاد خیالی اور ڈی ازم سے دب گیا تھا میتھوڈزم Methodism کی صورت میں پھر بھڑک اٹھا جو زمانۂ ماقبل کی عقلیت کے خلاف ایک زبردست اور عام پسند ردِّ عمل تھا۔ لیکن ان حالات پر ہم یہاں مزید بحث نہیں کر سکتے لزلی سٹیفن Leslie Stephen نے ان کو اپنی کتاب History of English Thought in the Eighteenth Century اٹھارھویں صدی میں فکر انگریزی کی تاریخ میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔

کتاب پنجم

فرانسیسی فلسفۂ تنویر اور رُوسو (Rousseau)

عام خصوصیات

ڈیوڈ ہیوم نے فلسفیانہ فکر کو اس مقام تک پہنچا دیا تھا جہاں سے آگے ترقی کرنا مطلقاً جدید نقطۂ نظر کے اختیار کرنے کے بغیر ناممکن تھا ہیوم نے ۱۷۳۹ء اپنی کتاب میں جو سوال اٹھایا تھا اس کا جواب کانٹ کی تنقید عقل خالص کی اشاعت یعنی ۱۷۸۱ء تک کسی نے نہ دیا۔ ان دو بڑی تصنیفوں کے درمیان جو وقفہ ہے تاریخ فکر میں اس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس زمانے میں فلسفیانہ خیالات پیکار کے ہتھیار بن گئے۔ فکر اپنے پرامن کام میں مشغول تھا کہ یک بیک صلائے زمانہ اس کے کان میں پڑی کہ اٹھو اور پہلے زمانوں کی روایات اور اوارات کے ساتھ روحانی جنگ کرو جن کو اب انسان کی بے تاب روح نے جنبش دینی شروع کر دی تھی۔ مادی فطرت کے عالم میں جدید سائنس نے ایک عظیم الشان نتیجہ پیدا کر دیا تھا جو نہ صرف اپنی وسعت احاطہ بلکہ اتفاقی بنیاد کی وجہ سے بھی حیرت انگیز تھا۔ عالم ذہنی میں انگریزی اسکول نے یہ اصول قائم کر دیا کہ ہر تصور کی صحت کا اس

طرح سے امتحان کیا جائے کہ تجربے میں اس کا ماخذ تلاش کیا جائے اس ذریعے سے تمام معتبر اور مقدس تصورات کا امتحان ہو سکتا تھا۔ اجتماعی اور سیاسی عالم میں حق فطری کے اصول نے جو سولھویں اور سترھویں صدی کی سخت پیکاروں کا حاصل تھے ایک ایسا معیار مہیا کر دیا تھا جس کا بڑی جرات سے تقلید منقول پر بھی اطلاق کیا گیا جسے ہنوز اجتماعی نظام کا مرکز خیال کیا جاتا تھا تھا۔ ان تصورات اور اصول کا اتنا کافی امتحان ہو چکا تھا کہ ان کو عملی زندگی پر عائد کیا جائے خود سیاست کی اپنی زبردست قوت کے سوا اور اس کا کوئی جواز نہیں تھا۔ خلوت نشین مفکرین شاید کسی قطعی فیصلے تک نہ پہنچے لیکن اب ان کا زمانہ گزر چکا تھا۔ اس سے کچھ سال پیشتر جب ہیوم اپنی عظیم تصنیف کے لیئے زیادہ عزلت مہیا کرنے کی خاطر فرانس چلا گیا، دو فرانسیسی نوجوان انگلستان آئے جن کی غرض یہ نہیں تھی کہ خلوت میں اپنے افکار کو پختہ کریں بلکہ انگلستان میں جو عقلی قوتیں کام کر رہی تھیں ان کو اپنے اندر لینے کے لیئے اپنے دل و دماغ کے دروازے کھلے رکھیں یا اور اس تحریک میں حصہ لیں جو انگلستان کی مناسب فضا میں نشو و نما پا چکی تھی۔

والٹیر اور مونٹسکیو جب انگلستان سے اپنے وطن واپس آئے تو فلسفۂ مذہب، کلیسا اور سلطنت کے متعلق اپنے نئے خیالات ساتھ لائے کہ گویا وہ ایک بالکل نئی دنیا سے آئے ہیں۔ انگریزی خیالات اور حالات سے ان کی واقفیت نہایت سرسری تھی اور ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ جو کچھ انھوں نے سیکھا ہے اسے اور پختہ کرنے کے لیئے اپنے سینے کے اندر محفوظ رکھیں بلکہ نہایت آزادانہ سہل اور سادہ صورت میں دنیا میں اس کی اشاعت کریں تاکہ وہ انسانوں میں بیداری ہیجان اور تبدیلی پیدا کرے اس مقصد کے لئے انھوں نے صرف انگریزی تحقیقات کے طرق و نتائج ہی استعمال نہیں کئے بلکہ نشاۃ جدیدہ سے لیکر فلسفے کے مقامات عقلیہ میں سے گذرتے ہوئے فلسفۂ تجربیت تک جتنا ارتقائے فکر ہوا تھا اس سے اس جنگ میں مدد لی جو روایتی چیزوں کے

خلاف جو شدید اور بے رحم تنقید کی گئی اس کی تہ میں یہ ادعائیت بھی موجود تھی جس کا یہ اعتقاد تھا کہ اس نے کائنات وحیات کے تمام ضروری مسائل حل کر ڈالے ہیں۔ مخالف قوتوں پر غالب آنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک شخص اپنی جگہ پر مضبوطی سے قائم ہو۔ جو شخص یک بیک تمام ذہنی اور اجتماعی تصورات و روایات سے جو تاریخ نے پیش کئے ہیں مقاطعہ کرنا چاہتا ہے اس کو اپنے نقطۂ نظر پر نہایت غیر متزلزل اعتقاد ہونا چاہئے۔ تاریخ میں ہمیشہ یونہی ہوا ہے یوم الحساب میں اتنی فرصت کہاں ہوتی ہے کہ پہلے تمام مقدمات کو مرتب کر لیا جائے۔ عیسائیت اور کلیسا نے قدیم تہذیب کو تباہ کرتے ہوئے یہ انتظار نہیں کیا تھا کہ وہ پہلے اپنی فوقیت کا کامل ثبوت مہیا کر لیں تہذیب قدیم ایک ہی زبردست دھماکے میں اڑ گئی تھی۔ روحانی سیلاب نہایت بے رحم ہوتا ہے جب کسی روحانی ضرورت کو دیر تک روکا جاتا ہے تو ایک لمحہ ایسا آتا ہے وہ بند کو توڑ کر طوفان کی طرح اچھی بری بہت سی چیزوں کو بہا لے جاتی ہے۔ لیکن نشاۃ جدیدہ سے اس کا ثبوت ملا کہ کلاسیکل تہذیب پوری طرح فنا نہیں ہوئی تھی اور یہ کہ اٹھارھویں صدی کے آخری دس سال کا سیاسی اور فلسفیانہ انقلاب قدیم نظام اشیا کو پوری طرح برطرف نہیں کر سکا تھا، اس کا ثبوت انیسویں صدی کے آغاز میں رومینٹزم (Romanticism) کے رد عمل سے ملتا ہے۔ فلسفیانہ تحقیقات ابھی مطالعہ گاہوں میں ختم نہیں ہوئی تھی کہ لوگوں نے پہلے خانگی مجلسوں میں اور پھر گلیوں بازاروں میں ان مسائل پر بحثیں شروع کر دیں فلسفیانہ حیثیت سے آلات فکر کے نقص سے

نوٹ Romanticism (جس کا کوئی ترجمہ اردو میں ممکن نہیں) سے بعض اوقات یہ مراد ہوتی ہے کہ ازمنۂ متوسط کی زندگی اور اس کے نقطۂ نظر کا ادبیات میں احیا کیا جائے اور بعض اوقات ادبیات میں روایتی اسالیب کی مخالفت کے لیے بھی یہ اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔

ان لوگوں کی تاریخی اہمیت میں فرق نہیں آتا جنھوں نے یہ جنگ شروع کی۔ جہاں زندگی اور موت کا سوال ہو وہاں جو ہتھیار بھی مل سکیں استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ اٹھارھویں صدی کے وسط کے فرانسیسی فلاسفہ میں ہمیں کوئی خاص عقلی تفوق معلوم نہیں ہوتا اور وہ اکثریت کو سادہ اور عام فہم بنانے کی کوشش میں وہ اکثر اعلیٰ کو ادنیٰ اور باوقار کو بے وقار بنا دیتے ہیں لیکن ان کی ادعائیت کوتاہ نظری اور ہلکی باتوں کی تہ میں انسانیت اور تنویر و ترقی میں ایک زبردست ایمان مضمر ہے جس کی وجہ سے ان کی بہت سی کمزوریاں قابل عفو نظر آتی ہیں۔ ایک بلند نظر جوان مرگ مفکر کی یاد میں والٹیر نے کہا "ان خفیف باتوں کے زمانے میں تو نے یہ فلک بوس پرواز کہاں سے سیکھی؟" انھیں الفاظ کو اس تمام تحریک کا اصولی مقولہ قرار دے سکتے ہیں۔

تاریخ فلسفہ میں اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلسفے کے بیان میں بہ نسبت تاریخ ادب یا تاریخ تمدن کے اس کی بہت زیادہ ضرورت ہے کہ ان زبردست نفسی زیر رو امواج کا لحاظ کیا جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ سطح پر ابھر آنے والی چیزیں کچھ زیادہ قدر و قیمت نہ رکھتی ہوں۔ اس ہنگامے میں ایک شخص ایسا تھا جس کی طبیعت کا روحانی تلاطم نہایت طوفان خیز تھا اور جس کے اندر بلا واسطہ تاثر انفرادی میلان طبع اور تہذیب و تفکر کے خلاف حق فطرت کی حمایت کی بے مثال قوت تھی اس نے ہر قسم کی امرائیت اور نفاست تہذیب کے خلاف زندگی کے سادہ انسانی گرد بیش یا بہا نصب العینوں پر زور دیا۔ جین جیک روسو میں زندگی کا ایک نیا عنصر اور حیات روحانی کا ایک نیا پہلو نمایاں ہوا جو اس زمانے کی تنقید کی عقل اور قدیم نظام اشیا دونوں کا حریف ہو گیا۔ اس نے یہ ثابت کر دیا کہ زندہ انسانی تاثر ہر قسم کی تقلید اور تنقید سے عمیق تر ہے۔ کوئی فلسفہ اور کوئی روایت اس سے مستغنی نہیں ہو سکتی اور یہ اُن تمام

چیزوں کی بنیاد ہے جو زندگی کو قابلِ قدر بناتی ہیں۔ اگرچہ تصوف اکثر اس وجدانی تاثر کی حمایت کر چکا تھا لیکن تاثر کی اہمیت کو اس سادگی اور صفائی سے اس وقت تک کبھی کسی نے پیش نہیں کیا تھا۔ اس قدر اس کے خیالات اور نظریات کی وجہ سے نہیں جتنا کہ باوجود اس کی تمام کمزوریوں کے اپنی شخصیت کی وجہ سے روسو حقیقت میں فلسفے کے اندر ایک نقلاً انقلاب ہے۔ اس نے مسئلہ تعیّن (The Rohlen of Value) کو سب سے مقدم کر دیا۔ اس کے زمانے تک مسئلۂ علم اور مسئلۂ وجود نے تمام جگہ گھیر رکھی تھی۔ نظامِ قدیم اور تنقید نو پر حملہ کر کے اس نے ثابت کر دیا کہ ایک چیز ایسی بھی ہے جو ان دونوں میں سے کسی کے بھی ماتحت نہیں ہو سکتی اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلاسفہ میں سے صرف اس میں مستقبل کی پیش گوئی اور اس کی آفرینش کے جراثیم موجود تھے۔ علاوہ ازیں اس میں ایک اور خاص بات یہ تھی کہ وہ اپنے زمانے کا واحد مفکر تھا جسے طفولیت سے نہایت گہری دلچسپی تھی۔

اس تحریک کے بڑے اصول تو انگلستان میں پیدا ہوئے لیکن ان سے سلبی اور ایجابی دو نوں قسم کے انتہائی نتائج فرانس میں اخذ کئے گئے۔ تاریخی حیثیت سے اس کے وجوہ نہایت اچھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں۔ ٹین (Taine) نے اپنی شاہکار تصنیف (Lancien regime) عہدِ قدیم میں اس کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے کہ فرانسیسی زبان اور فرانسیسی طبیعت میں درباری اور مجلسی زندگی اور کلاسیکل فن سے ایک نفاست پیدا ہو چکی تھی جو سادہ اور صاف تصورات کی ادائی کے لئے نہایت موزوں تھی خصوصاً ایسی صنعت فکر کے لئے جو نہایت تھوڑی تیاری کے بعد اہم ترین مسائل پر بحث کرنے کے لئے تیار ہو جائے اور جس کو توسیع افکار کی ضرورت نہ ہو بلکہ جو کچھ اس کو حاصل ہو چکا ہے اسی کی تکمیل مقصود ہو۔

لیکن کلاسیکل روح اور زبان کی نفاست سے اس تحریک کی کافی توجیہ نہیں ہوتی اس سے صرف صورتِ بیان یا ظرف کی توجیہ ہوتی ہے مظروف کی توجیہ نہیں ہوتی اور نہ یہی سمجھ میں آتا ہے کہ اس نے یہ مخصوص سمت کیوں اختیار کی یہ کہ انگریزی فلسفے کے عملی نتائج فرانس میں اخذ کیے گئے اور انگلستان میں اخذ نہیں کیے گئے اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ فرانس میں قدیم اور جدید نظام کا مقابلہ بڑا سخت تھا اور انگلستان کی نسبت فرانس میں نظام قدیم نہایت کھوکھلا اور گندا ہو چکا تھا۔ انگلستان میں جماعت نے ان نئی قوتوں کو اپنے اندر لے کر اپنے ارتقائے مسلسل کو جاری رکھا تھا۔ فرانس میں نظام قدیم نے اس طرح ہر شے کو اپنے مطابق بنا رکھا تھا کہ اس کے لئے اب صرف دو ہی باتیں ممکن تھیں یا تو وہ تمام تنقید کو فنا کر ڈالے اور یا خود اس کی زد سے فنا ہو جائے۔

باب اول

والٹیر اور مونٹسکیو

والٹیر (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸) نے اپنی تصنیف (Letters sur les Anglais 1732) "انگریزوں کے متعلق خطوط" میں اپنے ہم وطنوں کو ایک نئی طبیعیات نئے فلسفے اور نئے نظام جماعت سے آشنا کیا اس نے لوک اور نیوٹن کا ڈیکارٹ سے سوسینین، کویکر اور ڈسنٹر (Socimans Quakers and Dissenters) فرقوں کا کا تھولیکوں سے اور حکومت نمائندگان کا مطلق العنان شاہی سے مقابلہ کیا جہاں اس نے کوئی خاص مقابلہ نہیں کیا اور اپنے آپ کو محض بیان تک محدود رکھا ہے وہاں بھی پڑھنے والوں کو اس کا مقصد صاف طور پر معلوم ہوتا تھا اور کسی کو غلط فہمی نہیں ہوتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ کتاب جلا دی گئی اکثر فرانسیسی والٹیر کو محب وطن خیال نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ انگریزی سیرت کا مداح تھا۔ یہ خطوط تاریخ تہذیب میں ایک نقطۂ انقلاب ہیں کیونکہ ان کے ذریعے سے انگریزی خیالات یورپ کے بر اعظم میں سرایت کر گئے۔ بعد میں والٹیر نے نیوٹن کے نظریۂ طبیعیات کی ایک عام فہم شرح شائع کی جس نے جدید فلسفۂ فطرت کی اشاعت اور آخرکار اس کی فتح میں بہت مدد کی۔ اس کی اہمیت آزاد مفکر ہونے کی

حیثیت سے نہیں اس کو دوسروں کے خیالات کی تشریح اور ان کو عام فہم طریقے پر پیش کرنے میں یدطولے حاصل تھا۔ اس کی ایک نہایت اہم تصنیف کا عنوان (Dictionnaine Philosophi Que Portalit 1764) اس کی اس خصوصیت کا مظہر ہے۔ اس "فلسفیانہ لغت" میں جو خیالات بیان کئے گئے ہیں وہ بنے بنائے اس کو مل گئے تھے۔ اس کا صرف یہی کام تھا کہ ان کو ایسی طرح سے بیان کرے کہ عام لوگوں میں ان کی اشاعت ہو جائے وہ لوک کی تعریف کرتا ہے کہ اس نے ہمارے سامنے نفس کی تاریخ پیش کی درانحالیکہ اس سے پہلے فلسفی اس کے متعلق محض خیالی افسانے ہی بیان کیا کرتے تھے اور اس لئے بھی کہ اس نے فہم کو احساس سے اخذ کیا۔ والیٹر اس سے بھی آگے قدم بڑھانے پر مائل ہے اس کے نزدیک حافظہ اور فکر محض احساس ہی کی مسلسل اور متبدل صورتیں ہیں۔ جب کونڈلک (Condillac) نے یہ نظریہ پیش کیا تو والیٹر نے اس حکیم کبیر کے بیانات کو تسلیم کر لیا لیکن اگر تمام علم حواس ہی سے اخذ کیا جاتا ہے تو اس حالت میں ہم سرمدی اور لامحدود ہستی اور ماہیت روح کے متعلق کیا جان سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ کچھ نہیں۔ لوک اور کونڈلک کے خلاف والیٹر اس قضیہ سے متشککانہ نتائج نکالتا ہے کہ شعور کے اندر جو کچھ ہے وہ احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ باضابطہ طور پر تو وہ یہی کہتا ہے کہ وحی نے تو ہم کو یہی تعلیم دی ہے کہ روح ایک جوہر ہے لیکن اس میں صاف طور پر تضحیک کی آمیزش معلوم ہوتی ہے۔ نفس انسانی کی نسبت اس کے حقیقی خیالات معلوم کرنے کے لئے لغات فلسفہ میں روح پر اس کا مقالہ پڑھنا چاہئے۔ اس میں وہ کہتا ہے "خدا نے تجھ کو جو عقل دی ہے وہ نیک و بد کی تمیز کے لئے ہے، نہ اس لئے کہ تو اس کی خلق کردہ اشیا کی کنہ دریافت کیا کرے" اس حقیقت میں اس کو قطعاً کوئی شک نہیں کہ تمام علم کا مصدر

احساس ہے ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ خود احساس کا ماخذ کیا ہے ۔ والٹیر کو اس سے بہت خوشی تھی کہ لوک نے ایک جگہ کہا ہے کہ اگر خدا نے مادے کو قابلیت احساس ودیعت کی ہو تو اس میں کوئی استبعاد یا تناقض نہیں ہم اس کے خلاف کچھ نہیں کہہ سکتے لیکن والٹیر اس پر غور نہیں کرتا کہ لوک نے اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ اس قسم کی ودیعت محض معجزے سے ظہور میں آسکتی ہے وہ صرف پہلے قضیہ کو لے لیتا ہے اور ہمیشہ اس کو بطور حربہ روحیین کے خلاف استعمال کرتا ہے ۔ اس کے باوجود اس کے تمام نظام فکر کے اندر یہی کوشش پائی جاتی ہے کہ تمام اشیا کی تحویل دو اصولوں میں کی جائے یعنی خدا اور مادہ ۔ ان کے درمیان روحوں کی اس کو کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی لیکن اگر اس سے یہ پوچھو کہ مادہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی نسبت بھی ہمارا علم اتنا ہی ہے جتنا کہ روح کی نسبت ۔ والٹیر کو اس کے وجود پر کوئی شک نہیں ۔ وہ اس کی دوامی ہستی کا بھی قائل ہے ۔ لغات فلسفہ میں مادے کے مقالے میں کہتا ہے دوسرا کوئی اصول متعارفہ پر اعتقاد اتنا عام نہیں ہے جتنا کہ اس پر کہ کوئی شئے عدم محض سے وجود میں نہیں آسکتی اس کے مخالف نظریہ ذہن ہی میں نہیں آسکتا" وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب میں اس سے کچھ خلل نہیں آتا کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ مادہ ازلی ہے اور خدا اس میں اپنے مقاصد کے لئے نظم پیدا کرتا ہے "خوش قسمتی سے اس زمانے میں ہم ایمان کے ذریعے سے جانتے ہیں کہ خدا نے مادے کو عدم سے پیدا کیا لیکن الخ" یہ صحیح ہے کہ مادے کی ازلیت کے مفروضے میں بھی خاص مشکلات ہیں اور ہمیں اپنے آپ کو دھوکا نہیں دینا چاہیئے کہ ہم نے اس مسئلے کو حل کر لیا ہے ۔ فلسفہ ہر شئے کی توجیہ نہیں کر سکتا ۔ لیکن خدا کی طرف سے منظم ازلی مادے پر

اعتقاد رکھنے سے کوئی اخلاقی مشکلات پیش نہیں آتیں ہمارے فرائض تو وہی رہیں گے خواہ ہمارے سامنے جو بے ترتیب سی دنیا موجود ہے وہ محض منظم ہو یا مخلوق۔ والٹیر کا خیال ہے کہ تخیلی یا ادعائی نتائج کا عملی اور اخلاقی زندگی پر کچھ زیادہ اثر نہیں پڑتا شاید اسی نکتے پر والٹیر فلسفیانہ حیثیت سے نہایت اہم ہے۔ یہاں یہ اس کی تشکیک محض تحقیر و تضحیک عبارت سے بہت مختلف ہے۔ اس کا ان لوگوں کی زبردست حمایت کرنا جو انسانوں کی ناانصافی سے مظلوم و مغضوب ہیں اس امر کی شہادت ہے کہ سچی ضرورت کے لئے والٹیر میں کس قدر عملی سنجیدگی پائی جاتی ہے۔ اس کے اعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ وحی کی تعلیم پر حملہ کرتے ہوئے خواہ کس قدر تضحیک اور بغض و حسد اس کے لئے محرک ہوئے ہوں، لیکن جب وہ عمل کو محض فکر کے خلاف پیش کرتا ہے تو اس کا دل و دماغ پوری طرح اس میں شریک ہوتا ہے۔ بقائے روح کے متعلق اس کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ یہ اعتقاد لوگوں میں اخلاق کو قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے۔ بایں ہمہ اس نے خدا پر اعتقاد کے لئے دلیل تلاش کرنے کی کوشش کی اور نیوٹن کی طرح فطرت کی مقصدیت سے آغاز کیا وہ علل غائیہ کے نظریہ کی حمایت کرتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ہمیں انھیں معلولات کو مدنظر رکھنا چاہئیے جو ہر وقت اور ہر مقام پر یکساں طریقے سے ظاہر ہوتے ہیں اور جزئی یا ثانوی معلولات کو نظر انداز کر دینا چاہئیے۔ والٹیر کو زندگی کے تاریک پہلو کے نمایاں کرنے میں ایک حاسدانہ لذت حاصل ہوتی تھی۔ وہ بجا بجا اس رجائیت پر حملہ کرتا ہے جو کائنات کے قوانین عظیمہ پر نگاہ جمائے رکھتی ہے اور اس کرب و الم کو بے حقیقت جان کر نظر انداز کر دیتی ہے جو اس نظام اشیا کے ذریعے سے

افراد پر نازل ہوتا ہے یہ مشہور بات ہے کہ لزبن کے بھونچال نے اس کے لئے خاص موقع مہیا کیا کہ وہ اس بہترین کائنات کی ہنسی اڑائے۔ لزبن کی تباہی کے بعد محکمۂ احتساب دینی کفارے کے طور پر ملحدوں اور مرتدوں کے خلاف سزائے موت کا فتویٰ دیتا ہے اس میں کانڈیڈ (Candide) کو دُرّے لگائے جاتے ہیں اور وہ اپنے آپ سے مخاطب ہوکر کہتا ہے کہ اگر بہترین عالم کا یہ حال ہے تو دوسرے عالموں کی کیفیت کیا ہوگی۔" یہ طنز آمیز تنقید لائبنٹز کے رجائی نظام پر بڑا زبردست حملہ ہے۔ والٹیر کو بڑا طیش آتا تھا کہ لائبنٹز اور شافٹسبری نے اور بعد ازاں پوپ نے یہ دعوے کیا کہ دنیا میں ہر شے خوب ہے اور ہم خدا سے یہ طلب نہیں کرسکتے کہ وہ انسان جیسی حقیر مخلوق کے لئے اپنے سرمدی قوانین کو بدل دے۔ لغات فلسفہ میں اس مقالے کے تحت میں کہ ہر شئے خوب ہے (Tont ets bein) وہ لکھتا ہے کہ دو کم سے کم اس بات کو تسلیم کرلینا چاہئے کہ اس قابل رحم مخلوق کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نہایت عاجزی سے نالہ کرسکے اور روتے چلاتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کرے کہ ان سرمدی قوانین میں ہر فرد کی بھلائی کیوں شامل نہیں"۔ والٹیر کے اپنے لئے اس آخری سوال کا جواب خدا اور مادے کے نظریے میں موجود تھا جو ممکن ہے کہ اس کے دل میں اسی لئے پیدا ہوا ہو کہ نظام فطرت کے قانون پر چلنے کے باوجود افراد مصائب میں مبتلا ہو جاتے ہیں وہ ایک خیر و خوبی والے خدا کا قائل ہے لیکن دنیا کی مصیبت اس کے اندر یہ یقین بھی پیدا کرتی ہے کہ یہ خدا قادر مطلق نہیں اس کو مسلسل مخالفت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس مخالفت کو وہ ازلی مادے کی طرف منسوب کرتا ہے۔ والٹیر کے نزدیک اخلاق ہی مذہب کا جوہر ہے۔

لغات فلسفہ میں مذہب کے مقالے میں وہ اپنے باقاعدہ اظہارِ ادب کے ساتھ یوں شروع کرتا ہے "ہمارے نہایت مقدس مذہب کے مطابق جو بلاشبہ صرف واحد اچھا مذہب ہے کونسا مذہب ایسا ہو سکتا ہے جس پر کم سے کم اعتراض وارد ہو سکے۔ اس کی صفات میں اولاً یہ صفت ہونی چاہئے کہ وہ سادہ ترین ہو۔ جو زیادہ سے زیادہ اخلاق اور کم سے کم اعتقادات کی تعلیم دے اور جس میں یہ میلان ہو کہ وہ لوگوں کو لغویات میں مبتلا کئے بغیر عدل شعار بنا دے۔ وہ مذہب کے اندر تمام باتوں کو جو خدا کی عبادت سے تعلق رکھتی ہیں توہم قرار دیتا ہے۔ نشاۃ جدیدہ کے مفکرین نے عالم فطرت کو سمجھنے کے لئے یہ اصول مقرر کیا تھا کہ سادگی حقیقت کی ہے یعنی کہ سادہ توجیہات فطرت کی اصلیت سے قریب ترین ہوتی ہیں۔ اسی اصول کا اطلاق دورِ تنویر کے مفکرین نے فوق الفطرت عالم پر کیا۔ مذہب مروجہ کے متعلق والٹیر کی تنقید ان اعتقادات تک محدود ہے جو سوسائٹی میں رائج تھے وہ اس کی تحقیقات نہیں کرتا کہ یہ کس طرح پیدا ہوئے اور آیا انسانی جذبات اُن کا ماخذ ہیں یا کہ یہ بدقت حاصل کردہ روحانی تجربات کے اظہار کی علامتیں ہیں۔ مذہب کے سمندر میں اس کو جو منتشر اور بے ترتیب چیزیں نظر آئیں اس نے ان کا مضحکہ اڑانا شروع کیا اور اس امر کا خیال نہیں کیا کہ سطح پر تو یہ بے قاعدہ اور بے اصول نظر آتے ہیں لیکن ہو سکتا ہے کہ تہ میں ان کی بنیادیں باہم مربوط ہوں اور سمندر کی گہرائیوں سے آتش افشاں قوتوں نے ان کو اس طرح سطح پر اچھالا ہو۔ تاثر کی نیم شعوری یا غیر شعوری، غیر ارادی اور خود رو تیرہ و مبہم حرکات کو وہ نہیں سمجھ سکتا تھا۔ وہ انھیں چیزوں کو حقیقی سمجھتا تھا جو اسے روزِ روشن میں دکھائی

دے سکیں۔ وہ دھندلے خیالات اور وجدانات کو وہ ابہام جنون، حماقت لغویت یا گھڑی ہوئی باتیں خیال کرتا تھا ایسی چیزوں کا معتقد اس کے نزدیک ضرور یا ابلہ ہوگا اور یا بدمعاش۔ توہم تعصب کے جنون اور حماقت سے پیدا ہوتا ہے اور بےحیائی کی حد تک پہنچ جاتا ہے اس کے بعد شریر لوگ اس حماقت سے فائدہ اٹھا کر اپنا الو سیدھا کرتے ہیں یہ مذہب کی ایک ابتدائی سی نفسیات ہے جو بلاشبہ سادگی کے اصول کے مطابق ہے اور نہایت درجہ "Portatif" عام فہم ہے۔

والٹیر کو یقین تھا کہ اب وہ وقت آگیا ہے کہ سب تعصبات منسوخ ہوجائیں۔ اس لئے نہیں کہ وہ تمام تعصبات کو برا خیال کرتا تھا کیونکہ وہ خود بعض تعصبات کو عقلاً جائز بھی سمجھتا تھا لیکن اس میں اسے کوئی شک نہیں تھا کہ اس کے زمانے میں جس شے کو عقل کہتے تھے وہ زندگی کے ہر پہلو کے لئے کافی ہے۔ وہ بہت خوش تھا جیسا کہ اس کے بعض خطوط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عقل کا زمانہ شروع ہوگیا ہے اس کو ہر طرف کلیسا کی قوت کا زوال نظر آتا تھا تعلیم یافتہ لوگوں کی طبیعتوں میں اور مملکت میں بھی اس کا اقتدار رفتہ رفتہ کم ہوگیا تھا۔ یہ سچ ہے کہ اس نئی روشنی کا اثر بھی محدود تھا عوام الناس کفش دوز اور نوکرانیاں، اس سے بہرہ اندوز نہیں تھیں لیکن والٹیر اس طرح سے اس معاملے میں اپنے لئے تسکین پیدا کر لیتا ہے کہ "زیادہ اہم بات یہ نہیں ہے کہ ہم اپنے خدمت گاروں کو عبادت یا وعظ میں شریک ہونے سے روکیں بلکہ یہ کہ کنبوں کے باپوں کو دھوکے بازوں کی تعدی سے بچایا جائے اور رواداری کی اشاعت کی جائے"

اس کو یہ معلوم نہیں تھا کہ تھوڑے دنوں کے بعد نوکر چاکر بھی تفلسف شروع کر دیں گے گیا اس نے خود فلسفے کو عام فہم نہیں

بنا دیا تھا ۔ شرفا اور عوام الناس کی تفریق کبھی اس کے ذہن سے نہیں ہٹی ۔ یہاں پر بھی وہ ظاہری اختلافات کو دیکھ سکا اور اس پہ وہ ربط منکشف نہ ہوسکا جو ان کی تہ میں پنہاں تھا ۔ لیکن اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اس کے زمانے میں جماعت کے مختلف طبقوں میں موجودہ زمانے کی نسبت بہت زیادہ فرق تھا اور والیٹر کے نزدیک اس مسئلے کا حل یہی تھا کہ چند تعلیم یافتہ لوگ کثیر عوام الناس کی رہنمائی کریں ۔

مونٹسکیو (Montesquieu 1689 1755) میں بعض ایسی ضروری صفتیں پائی جاتی تھیں جو والیٹر میں موجود نہیں تھیں خصوصاً یہ کہ وہ اپنے انداز فکر سے اشیا کے معین باہمی روابط کو دیکھ سکتا تھا تاکہ کسی ایک نقطے پر نظر جانے کی وجہ سے باقی اشیاء متعلقہ نظر سے اوجھل نہ رہیں ۔ اس کی خاص تصنیف (Esprit des lois) روح قوانین کی تہ میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ شعائر و قوانین یونہی کسی کی مرضی سے ظہور میں نہیں آتے بلکہ اپنے وجود اور اپنے موثر قیام کے لئے انھیں بعض معین فطری شرائط کی ضرورت ہوتی ہے اپنے اس خیال کی وجہ سے وہ اٹھارھویں صدی کی عام سطح فکر سے بہت بلند ہوگیا ہے اس نے یہ دکھایا کہ آب وہوا رسم و رواج طرز زندگی مذہب اور عام قومی سیرت کا قانون سے کس قسم کا تعلق ہوتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ جو قانون کسی قوم کے لئے وضع کیا جائے وہ اس کے لئے اس درجہ مخصوص اور مناسب ہونا چاہئے کہ اسے محض اتفاق سمجھنا چاہئے کہ وہ کسی دوسری قوم کے بھی مناسب حال ہو ۔ مونٹسکیو زمانۂ حال کے تاریخی اسکول کا ایک نہایت اہم پیش رو ہے ۔ لیکن اس کی کوشش یہ ہے کہ تاریخی روابط کے مطالعے کے ذریعے سے عام تصورات تک پہنچے ۔ بہت سی باتوں میں محض اس لئے کہ اس نے تاریخی طریقے سے تحقیقات

کی ہے ۔ اس نے ان سوفسطایانہ دلائل کا خوب پول کھولا
ہے جو روایتی بدیوں کی حمایت میں پیش کئے جاتے ہیں ، مثلاً
شخصی اور سیاسی آزادی کی تحقیق میں کہ زمانۂ قدیم اور انگلستان کو
استحسان کی نظر سے دیکھنے کی وجہ سے اس کے بیانات نہایت
تعصب آمیز ہوتے ہیں اور ان میں فرانس کی اس وقت کی صورتِ
حالات کی مذمت مضمر ہوتی ہے ۔ جس طرح وطن واپس آکر
اس نے اپنے باغ کو انگریزی پارک میں بدل دیا اسی طرح اس
کے سیاسی خیالات پر بھی انگریزی رنگ چڑھ گیا ۔ لیکن یہاں اس
امر کو ضرور مد نظر رکھنا چاہئے کہ اس کا انگریزی دستورِ حکومت کا مشہور
بیان اس قوم کی تاریخ اور رسوم کے تعلق سے اس کی حکومت کا
کوئی گہرا مطالعہ نہیں ہے بلکہ لوک کی کتاب سول گورنمنٹ پر
مبنی ہے ۔ لوک کی کتاب میں علمی نقطۂ نظر سے انقلاب کی حمایت
کی گئی ہے اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ تاریخی حیثیت سے واقعات کو
بیان کرے بلکہ جو کچھ تاریخی حالات سے موجود ہو گیا ہے ، اس
کو خاص سمت میں ترقی دینے کے حق کو ثابت کرے ۔ اقتدارِ
حکومت کو تشریعی عدالتی اور عملی تین شعبوں میں تقسیم کرنے میں
مونٹسکیو نے لوک سے بھی آگے قدم بڑھایا ۔ اس نے یہ نہیں
دیکھا کہ حقیقت میں یہ سہ گونہ تقسیم انگریزی تاریخ کے صرف ایک
مخصوص عہد میں پائی جاتی ہے یعنی انقلاب کے بعد ۔ اس سے
پیشتر بادشاہ کو تشریعی اقتدار کا زیادہ حصہ حاصل تھا ۔ اس کے
بعد پارلیمنٹ کے عمل اقتدار میں روز افزوں ترقی ہوتی گئی ۔ اس
کے باوجود مونٹسکیو اس نظام کو عملاً جرمانی سمجھتا تھا ایک جگہ وہ کہتا
ہے کہ "یہ خوب صورت نظام جنگلوں میں دریافت کیا گیا" ، اس
نے اس نظام کو اس کی کامل ترقی یافتہ صورت میں دیکھا یہ قوم
کی سیاسی زندگی کی خارجی صورت تھی ۔ ادنے حلقوں میں خود اختیاری

حکومت، جو انگریزی مجلسی دستور کی اساس ہے، اس کی نظر سے اوجھل تھی۔ جس طرح والٹیئر نے لوک اور نیوٹن کے نتائج تحقیق کو لے لیا اور اس روح تحقیق کا اندازہ نہیں کیا جو ان نتائج کا ماخذ تھی اسی طرح مونٹسکیو نے انگریزی دستور کی بیرونی صورت کو لے کر مرتب کر لیا اور اس کی مستحکم بنیاد کو نظر انداز کر دیا۔ اس حیثیت سے وہ بھی فرانسیسی فلاسفۂ تنویر کے مماثل ہے اور انھیں کے زمرے میں اس کا شمار ہونا چاہئے۔ اس میں بھی کلاسیکل انداز پایا جاتا ہے۔ البرٹ سورل کی رائے اس کے متعلق نہایت صائب ہے۔ وہ کہتا ہے "وہ حکومتوں کے تاریخی ارتقا کا پتہ نہیں چلاتا وہ ان کو قائم شدہ مکمل اور معین صورتوں میں پیش کرتا ہے۔ نہ اس میں زمانے کا لحاظ ہے اور نہ ابعاد منظر کا، ہر شے ایک ہی سطح میں معلوم ہوتی ہے زمان و مکان اور عمل کی وحدت کا اصول ناٹک سے دستور حکومت کی طرف منتقل ہو گیا ہے"۔ لیکن مونٹسکیو کا یہ خیال نہیں تھا کہ انگریزی حکومت کی شکلیں اپنی اصلی صورت میں فرانس میں منتقل ہو سکتی ہیں اس کا میلان زیادہ تر اس طرف تھا کہ قدیم فرانسیسی شاہی کا احیا ہو اور اس کے ساتھ ایک روشن خیال و فکری حکومیت ہو اور عدالتیں خاص طور پر آزاد ہوں۔ لیکن روح زمانہ اس کی تصنیف میں سرایت کر گئی اور اس کے اندر ایسے میلانات داخل ہو گئے جو اس کے تاریخی طریقے کے خلاف تھے۔ اس کتاب کا اس کے پڑھنے والوں پر ایسا گہرا اثر ہوا کہ یہ کتاب انقلاب آموز شمار ہونے لگی حالانکہ یہ بات خود اس کے اصلی مقصد کے خلاف تھی۔

کونڈلک اور ہلویٹیوس (Condillac & Heltetius)

فرانسیسی تنویر کے فلسفے کی نفسیاتی اور علمیاتی اساس پر کونڈلک نے تعمیر قائم کی جس کا سن پیدائش ۱۷۱۵ء اور سن وفات ۱۷۸۰ء ہے۔

وہ ایک صلح جو مفکر تھا اوائل عمر ہی سے اس کا پادری بننے کا خیال تھا۔ ایک اطالوی شہزادے کی تعلیم اس کے سپرد رہی آخری عمر میں اس کو مذہبی حیثیت سے ایک علاقہ دیا گیا جس کی آمدنی اسی کو ملتی تھی اپنی خاص تصنیف (Traite des sensations 1754) کتاب احساسات' میں وہ بہت واضح طور پر اور مکمل کر، بہ نسبت استقرا کے زیادہ تر استخراج سے اس قضیے کو ثابت کرتا ہے کہ نہ صرف (جیسے کہ لوک کی تعلیم تھی) ہمارا مافی الشعور بلکہ اس کی تمام فعلیت اور صور فکر بھی بسیط انفعالی احساسات کی تبدیلی ہیئت کا نتیجہ ہیں۔ ہر حسی ادراک شعور کے اندر ایک خالص انفعالی تبدیلی پیدا کرتا ہے اگر یہ تبدیلی اپنی شدت کی وجہ سے تمام دیگر احساسات کو مانع ہو، تو اسے توجہ کہتے ہیں اگر ایک ہی وقت میں شعور میں دو احساسات پائے جائیں تو اس کو مقابلہ یا تصدیق کہتے ہیں حافظہ محض احساس کا باقی ماندہ اثر ہوتا ہے۔ دیگر تمام احساسات سے کسی ایک احساس کے الگ کرنے کو تجرید کہتے ہیں ہر قسم کے مقابلے تصدیق تذکر اور تجرید کے لئے توجہ لازمی ہے جو علم کی اساسی کیفیت ہے۔ توجہ کی مدد سے احساسات کی ہیولانی کثرت میں سے ہم کسی ایک احساس کو الگ کر کے واضح طور پر اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ تمام علم کی بنا اسی کثرت کے عناصر کا الگ الگ ادراک ہے جسے تحلیل کہتے ہیں۔ ہم زبان کے ذریعے سے ہر عنصر کے لئے ایک علامت مقرر کر لیتے ہیں اس کے بعد ہم ان علامتوں کو جوڑ کر اور بعض اوقات ایک علامت کی جگہ دوسری علامت رکھ کر جو اسی شے کو تعبیر کرے ایک منطقی احصاء اور ایک علمی زبان بنا لیتے ہیں جس میں کامل وضاحت اور اتقان پایا جاتا ہے تحلیل کا عمل محض لسان علامات کے ذریعے سے ممکن ہو سکتا ہے۔ پھر تحلیل کا اثر زبان پر ہوتا ہے۔ اور

تمام علم حقیقت میں ایک نظام علامات ہی ہوتا ہے جس کا مفہوم اور جس کے باہمی اضافات نہایت واضح ہوتے ہیں۔ زبانیں تحلیلی طریقے ہیں۔ یہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ جب کبھی کوئی شے اس کی توجہ کو اپنی طرف کھینچتی ہے تو وہ یا کچھ اشارے کرتا ہے یا کچھ آوازیں نکالتا ہے۔ یہی غیر ارادی طور پر ایک تحلیل کا عمل ہے اس کے بعد سائنس یا صحیح تحلیل منطق کامل کے مرادف ہو جاتی ہے۔

تاریخ فلسفہ میں کونڈلک کا نظریہ اس امر کی سب سے زبردست کوشش ہے کہ ہر شے کو اس طرح سے تجربے سے اخذ کیا جائے کہ تجربے کو مطلقاً منفعل تصور کرنے کے باوجود، اس کی بنا پر ایک سائنس کی تعبیر بھی ممکن ہو سکے۔ اس کی وضاحت اور سادگی کی وجہ سے بہت سے لوگ اس تعلیم کے قائل ہو گئے مدرسوں اور دار العلوموں میں اس نے ڈیکارٹ کے فلسفے کی جگہ حاصل کر لی۔ اٹھارھویں صدی کے آخر یعنی دوران انقلاب اور شاہنشاہیت کے زمانے میں اسی فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی، جب تک کہ نئے میلانات پیدا نہیں ہوئے۔ اپنی کتاب احساسات میں تشریح مطالب کے لیے کونڈلک نے یہ فرض کیا ہے کہ ایک پتھر کا بت ہے جس کے حواس یکے بعد دیگرے بیدار ہوتے ہیں۔ ایک وقت صرف ایک حاسہ بیدار ہوتا ہے اس طرح سے کونڈلک شعوری زندگی کے تدریجی ارتقا کا مطالعہ کرتا ہے کہ کس طرح خارجی ارتسامات کے اثر سے توجہ حافظہ اور قوت مقابلہ وغیرہ تمام ملکات پیدا ہوتے ہیں جو فطرت کی طرف سے پیدائشی نہیں ہو سکتے۔ اس کی یہ کوشش خاص طور پر اس کی تعلیم کا منشور ہے کہ توجہ کو خالص انفعالی کیفیت ثابت کیا جائے اور مقابلہ دو ارتسامات کی طرف بیک وقت توجہ کرنے کا نام ہے مختلف ملکات کا تدریجی ارتقا انسان کی جبلتوں اور حاجتوں

سے عمل میں آتا ہے جبلتیں اور حاجتیں لذت والم کے تاثرات کے مقابلے سے پیدا ہوتی ہیں، جو مخصوص قسم کے احساسات ہیں۔ پیدائش کے وقت ہم کو کثیر تعداد میں ملکات ودیعت کرنے کی بجائے خالقِ فطرت نے ہم میں لذت والم کی قابلیت پیدا کردی جس سے ہماری توجہ بیدار ہو سکے اور سب سے پہلے سادہ شکل میں اور رفتہ رفتہ اعلیٰ صورتوں میں تحلیل ممکن ہو سکے۔

اگرچہ کونڈلک کے نظریہ کا ایک ضروری پہلو ڈیکارٹ کے فلسفے کے خلاف ہے لیکن یہ دونو فلسفے باہمی موافقت سے بالکل خالی نہیں۔ دونوں میں طریق تحلیل کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور دونو آخرکار روحیتی بنیاد پر قائم ہیں۔ کونڈلک کہتا ہے کہ احساس اس حرکت سے جس سے وہ پیدا ہوتا ہے بالکل مختلف چیز ہے اس لئے حرکت کو روح کے اندر (جو جسم سے مختلف ہے) آفرینش احساس کی محض موقعی علت کہ سکتے ہیں۔ کونڈلک لوک کی طرح تسلیم کرتا ہے کہ ہم روح کے جوہر سے ایسے ہی بے خبر ہیں جیسے کہ جسم کے جوہر سے۔ لیکن مقابلے کے امکان کے لئے یہ شرط مقدم ہے کہ ایک واحد جوہر دو مختلف احساسات کا حامل ہو۔ اس کو مستثنے کرکے کونڈلک کی تعلیم صرف احساسات کے متعلق ہے جو اس مفروضہ بُت کی اپنی حالتیں ہیں اگر روح کو پہلا احساس بوئے گل کا ہو تو اس حالت میں روح سراپا بوئے گل ہوتی ہے۔ کونڈلک کے نزدیک امتداد کا احساس پہلے لمس سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ بصارت سے۔ یہ ہمارے احساسات کا نہایت مستقل عنصر ہے جس کے گرد دوسرے عناصر جمع ہو جاتے ہیں لیکن اس وجہ سے ہم امتداد کو وجودِ مطلق کا مظہر تصور نہیں کر سکتے امتداد بھی ایک احساس ہے جو تمام دیگر احساسات کی طرح ایک ایسے وجود کی طرف سے ہم میں پیدا ہوتا ہے جس کی اصلی ماہیت کا ہم کو علم نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کونڈلک بارکلے کے فلسفے سے، یا کم از کم

اس کے نظریۂ روبیت سے متاثر ہوا اگرچہ اس میں شک ہے کہ وہ اس کی بڑی تصانیف سے بھی آگاہ تھا یا نہیں کونڈلک کے نظریۂ تجرید پر اس کا کوئی اثر معلوم نہیں ہوتا۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ والٹیر کونڈلک کا حوالہ دیتے ہوئے اس کو حکیم کبیر کہتا ہے۔ جیسے کہ پرفتنہ زمانوں میں اکثر ہوتا ہے ایک صلح جو مفکر کے نتائج فکر کو حربۂ جنگ بنا لیا گیا۔ اس کے بتدیلی احساس کے نظریہ کو لے لیا گیا لیکن اس کی روحیت کو نظر انداز کر دیا گیا لیکن اس کے برخلاف ہلوٹیس (Helvetius 1715-1771) نے اپنی کتابیں براہ راست تحریک حریت کی موافقت اور حمایت میں لکھیں۔ اس کی کتاب (Des liesprit) متعلق بہ روح، غایت درجہ ملحدانہ تصنیف قرار دی گئی۔ پیرس کے اسقف اعظم پاپائے روم اور پیرس کی مجلس شوریٰ سب نے اس کو مردود قرار دیا۔ اس کی وجہ سے ہلوٹیس کو جو اس کتاب سے ادبی شہرت کا امیدوار تھا، کچھ عرصہ وطن سے باہر رہنا پڑا جہاں اس کی بہت آؤبھگت کی گئی خصوصاً فریڈرک اعظم نے اس پر بہت نوازش کی۔ اس کی بے غرضی کی وجہ سے فریڈرک اس کی بہت عزت کرتا تھا۔ اور اس کی وفات کے بعد اس نے ڈالمبرٹ (D' Alembert) کو مفصلۂ ذیل الفاظ لکھے "مجھے اس کی موت سے بے حد صدمہ ہوا ہے۔ اس کی سیرت ہمیشہ مجھ میں استحسان پیدا کرتی تھی اس کے متعلق ہم شاید یہ آرزو کر سکتے ہیں کہ بہتر ہوتا کہ وہ بجائے اپنے دماغ کے اپنے دل کو رہنما بناتا" ہلوٹیس ایک آزاد خیال نرم دل اور فیاض طبع شخص تھا۔ زمینداری سے اس نے جو دولت جمع کی تھی اس کو اس نے ادب اور نوع انسان کی خدمت میں صرف کیا۔ جیسا کہ اس کی بعد وفات شائع شدہ تصنیف (De l'homme) متعلق بہ انسان، سے معلوم ہوتا ہے اس کے دل میں اپنے وطن کے اندرونی

اختلال اور اہل وطن کی ذلت سے بے حد غم و غصہ پیدا ہوتا تھا اس کی تصانیف کی بنا اس اعتقاد پر ہے کہ افراد کو جمہوری زندگی میں عملی طور پر حصہ لینے سے محروم رکھنا لازمًا بُرے نتائج پیدا کرتا ہے سیرت کو کافی طور پر بڑے محرکات اور عمل کے موقعے حاصل نہیں ہوتے ایسی صورت حالات میں ادب اور اخلاق دونو کو نقصان پہنچتا ہے۔ لیاقت اور نیکی، عقل اور شرافت کا انحصار طرز حکومت پر ہے جو تعلیم کو بھی معین کرتی ہے۔ ہلویٹیس کی تصانیف کی تہ میں بھی عظیم و عمیق خیال پایا جاتا ہے عملیات میں وہ کونڈیلک کے اس نظریے کو جاری رکھتا ہے کہ ہمارے تمام ملکات کی آفرینش اور ان کا ارتقا تجربے کے ذریعے سے اور خارجی اثرات سے ہوتا ہے اپنی ذات کی محبت بھی ایک اکتسابی چیز ہے کیونکہ جب تک ہم پہلے لذت والم محسوس نہ کرلیں تب تک ہمیں اس محبت کا احساس بھی نہیں ہو سکتا۔ فطرت نے براہ راست ہم کو صرف لذت والم کی احساس پذیری ہی عنایت کی ہے۔ اسی سے توجہ پیدا ہوتی اور تیز ہوتی ہے اور ہمارے اعمال اس سے متعین ہوتے ہیں۔ یہ کہ کونسی شئے ہمارے لئے توجہ کش ہو اس کا انحصار ہماری تعلیم و تربیت پر ہے۔ بشرطیکہ ہم تعلیم کو وسیع معنوں میں لیں اور اپنے ماحول کی تمام اشیا کو خواہ وہ نہایت ادنے ہوں جنھوں نے ہمارے ارتقا پر اثر ڈالا ہے اس میں داخل کریں۔ تعلیم کے انھیں معنوں کی وجہ سے ہلویٹیس کا یہ دعویٰ ہے کہ دنیا میں کبھی دو شخصوں کو ایک ہی جیسی تعلیم حاصل نہیں ہوئی۔ تمام انسانوں میں مساوی طور پر قابلیت موجود ہوتی ہے لیکن ان کے ارتقا کے شرائط و اسباب مختلف ہوتے ہیں۔ ہلویٹیس کے نزدیک تفاوت تعلیم کی وجہ سے سیرت میں اختلاف پیدا ہوتا ہے اور چونکہ تعلیم جمہوری حالات اور طرز حکومت پر منحصر ہے اس لئے وہ فرانس کی اندرونی حالت سے بے حد غم زدہ اور

مشتقل ہوتا ہے۔

اخلاقی خرابی اس قدر افراد کی بداعتدالیوں پر مشتمل نہیں جس قدر کہ انفرادی اور اجتماعی اغراض کے عام اختلاف پر۔ یہ اخلاقیین کی ریاکاری ہے کہ وہ جمہوری بدعنوانیوں اور اعلٰی عہدہ داروں کے ظلم پر حملہ کرنے کی بجائے صرف افراد کی شخصی برائیوں کو ہدف بنائے رکھتے ہیں۔ اخلاق، وضع قوانین اور اصول تعلیم مختلف قسم کی چیزیں نہیں ہیں۔ ان سب کا مدار اسی ایک اصول پر ہے کہ زیادہ سے زیادہ تعداد میں ان لوگوں کو فائدہ پہنچے جو ایک سلطنت میں رہتے ہیں، یعنی افادیت اکثر کا اصول۔ جن چیزوں کو خوبی اور نیکی کہا جاتا ہے ان سب کا انحصار اسی اصول پر ہے۔ اکثر لوگ صرف ایسی چیز کو اچھا کہتے ہیں جو ان کے محدود اغراض کے موافق ہو۔ مقابلتاً کم لوگوں میں یہ احساس ہوتا ہے اور خراب اجتماعی وسیاسی حالات میں تو حقیقت میں ایسے لوگوں کی تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے جن کے اندر یہ معقول وقار اور روحانی شرافت پائی جائے کہ ان کے اخلاقی فیصلوں کو صرف مفاد جمہور متعین کرے اور ان کے محدود اغراض اور قسمتی حالات ان کو گمراہ نہ کریں۔ ایسی شرافت نفس کے لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ انسان اپنی ذات کی محبت کو ترک کر دے کیوں کہ ایسا کرنا ناممکن ہے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ ہماری غرض مفاد جمہور کے ساتھ غیر منفک طور پر وابستہ ہو، فرد و قوم کے اغراض کا ایسا ربط خاص کر عزت و اقتدار کے جذبے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہلویٹیس کہتا ہے "آج تک کبھی کسی نے اپنا نقصان کر کے جمہور کو فائدہ نہیں پہنچایا۔ جو شہری ایک بطل شجاع کی طرح اپنی جان کو اس لئے خطرے میں ڈالتا ہے کہ اس کو شہرت حاصل ہو اور لوگ اس کی دل سے عزت کریں اور اس کا وطن غلامی سے آزاد

ہو جائے وہ ایک ایسے احساس کی پیروی کرتا ہے جو اس کے لئے نہایت درجہ لذت بخش ہے۔ اسی لئے نیک آدمی ہمیشہ ایک شریفانہ مقصد کو پورا کرنا چاہتا ہے۔" یہ صاف طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ ہوبس کے نزدیک مفادِ جمہور کے ساتھ وابستہ ہوکر عزت و اقتدار کے احساس کا رنگ بھی، اس خود غرضانہ خواہش کے مقابلے میں کے متبدل ہو جاتا ہے یا نہیں، جو اس غرض کو پورا کرنے کے لئے ہر قسم کے ذرائع کو جائز سمجھتی ہے کہ شرافت روح، کی اصطلاح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس احساس میں ضرور تبدیلی ہیئت ہو چکی ہے۔ جب کہ اعلےٰ تعلیم کی وجہ سے تصور عدل اقتدار و مسرت کے تصورات کے ساتھ اس طرح ضم ہوگیا ہے کہ ان سے مل کر ایک واحد تصور بن گیا ہے۔ کوڈ ورتھ کی طرح ہوبس کے بیان میں بھی ہم کو کوئی صحیح تحقیق اس کیفیت کی نہیں ملتی کہ کس طرح تصورات اور ائتلافات کے اثر سے تاثرات کی ہیئت بدل جاتی ہے۔ یہ وہی تحقیق ہے جس کو سپائنوزا ہیوم اور ہارٹلے نے شروع کیا تھا۔

ہوبس کا یہ ایک اساسی اصول ہے کہ ہم صرف انہیں صفات سیرت اور خیالات کو سمجھ سکتے اور ان سے متفق ہو سکتے ہیں جو ہمارے اپنے تاثرات و تصورات کے مطابق ہوں۔ ہم کسی شخص کی عقل یا کسی نئی تعمیرِ فکر کو اسی وقت صحیح سمجھتے ہیں جب کہ وہ ہمارے افکار سے کسی قدر مماثل اور ہمارے اغراض کے موافق ہو۔ دوسروں کی شرافت کے متعلق بھی ہمارا انداز اسی طرح کا ہوتا ہے جیسا کہ ان کی عقل کے متعلق۔ جب تک کہ کسی کے طرزِ عمل سے ہماری کوئی غرض پوری نہ ہوتی ہو تب تک ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ لیکن ہوبس کے نزدیک غرض کی بھی دو قسمیں ہیں۔ وہ بعض لوگوں میں ایک معقول اور شریفانہ وقار ہوتا ہے کہ ان کے ذہن ہمیشہ نئے خیالات کے داخلے کے لئے کھلے رہتے ہیں۔

اس قسم کے لوگوں میں بعض تو فلسفیانہ نفوس ہوتے ہیں اور بعض نوجوانوں کا بھی اس زمرے میں شمار ہے جو ابھی ایسے عمر رسیدہ نہیں ہوئے کہ ان کے خیالات ایک انداز پر قائم ہو چکے ہوں اور اب ان کو بدلتے ہوئے شرم آتی ہو - لیکن زیادہ تعداد ایسے ہی لوگوں کی ہے جن کے اندر ایک غیر شریفانہ سا غرور ہوتا ہے - ایسے لوگ دوسروں کے انھیں خیالات کی قدر کر سکتے ہیں جو ان کے اپنے خیالات کے مطابق ہوں اور اپنے نفوس کی عدل شعاری کی نسبت جو اعلیٰ رائے انھوں نے قائم رکھی ہے اس کی تائید ہوتی ہو کہ وہ غیر معمولی صاحب کمال کے حامی اور مداح یا نوجوان ہوتے ہیں اور یا چند روشن ضمیر اور نیک لوگ" ہلویشیس کہتا ہے کہ رذیلانہ غرور کے علاوہ کاہلی بھی نئے خیالات اور نئی تبدیلیوں کو قبول کرنے میں مانع ہوتی ہے - اس کے نزدیک ان دونوں کا دونوں پر غالب آنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انسانوں میں ایسا احساس قوت پیدا ہو جو ان کو بے حسی اور تنگ نظری سے باہر نکال لے - ہلویشیس کی دولت جن کے میلان کے متعلق لوگوں کو اکثر غلط فہمی ہوئی ہے ، اسی امر کی تحقیق کرتی ہیں کہ نفوس عظیمہ اور اہم صفات سیرت کی آفرینش کے لئے کیا اسباب و شرائط لازمی ہیں اور جب وہ پیدا ہوں تو ان کے تسلیم کرنے کے لئے کس قسم کی طبائع کی ضرورت ہے - اس کے نزدیک سب سے ضروری شرط یہی ہے کہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا تعلق بہت گہرا ہو اس کے تمام نظریات کہ افراد کی فطرت یکساں ہوتی ہے ، خود غرضی انسان کی فطرت کا اساسی جزو ہے اور تعلیم سے ہر قسم کی سیرت اور ہر قسم کے حالات پیدا ہو سکتے ہیں سب ایک ہی اساسی خیال پر زور دیتے ہیں

مذہبی حیثیت سے ہلویشیس ڈی اسٹ ہے اور خدا کی

ذات کے ناقابل فہم ہونے پر بہت زور دیتا ہے - اس نے دینیاتی اخلاق پر بہت مخالفانہ تنقید کی ہے جس میں صرف افراد کی شخصی برائیوں پر حملہ کیا جاتا ہے اور بدی کے اصل مصدر یعنی جمہوری زندگی کے تعلقات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے وہ پادریوں کے بھی بہت خلاف ہے اور کہتا ہے کہ اس طبقے کے اغراض قوم کے عام اغراض سے کبھی متحد نہیں ہو سکتے - مزید برآں اس کی تمام کتابوں میں مناظرانہ اور مخالفانہ تنقید کا انداز پایا جاتا ہے اور دیدرو (Diderot) کی رائے اس کی کتاب (De l'esprit) کے متعلق بالکل صحیح تھی کہ اس نے تمام تعصبات کا قلع قمع کر دیا -

لامتری دیدرو اور ہولباخ
(La Mettrie, Diderot, Holbach)

والٹیر ہی کے زمانے سے طبیعیات اور اس کے نتائج تجربی فلسفے کے ساتھ مل کر بہت اہم اثرات پیدا کرنے لگے تھے - لیکن طبیعیات کا اثر تب تک غالب نہیں ہوا جب تک کہ فرانسیسی فلاسفہ کا ایک ایسا گروہ پیدا نہیں ہوا جو لوک کی اس تعلیم کو تسلیم کرتے ہوئے کہ شعور میں کی ہر شے احساس کی پیداوار ہے، زیادہ تر مادی فطرت کے مطالعہ میں مصروف تھا اور جن کے نزدیک حقیقی فطرت صرف یہی تھی - ان کے فلسفے کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ طبیعیات کے نظریہ کا سادہ منطقی نتیجہ ہے - انھوں نے ہابس کے میلان مادیت کو ترقی دی گو ان میں اتنا فرق ضرور تھا کہ ہابس نے استخراجی طریقہ استعمال کیا تھا اور یہ لوگ زیادہ تر استقرا سے کام لیتے تھے - ان کا ظہور اس امر کی شہادت ہے کہ طبیعیات نے حیات و کائنات کے تصورات کے تعین میں

حصہ لینے کا تقاضا شروع کر دیا ہے - یہ لوگ طبیعیات کے اساسی اصولوں کو حقائق ازلیہ سمجھتے تھے اور جوں جوں ان کو احساس ہوتا گیا کہ مذہبی اعتقادات اور شعائر و رسوم مروجہ ان کے موافق نہیں اسی قدر ان چیزوں کے متعلق ان کو خیال ہوتا گیا کہ یہ لوگوں کی خود ساختہ ہیں اور حماقت تعصب یا دھوکے کا نتیجہ ہیں - ایسی چیزوں کی نسبت والیٹر کے اس قول الضدین سے کہ یا یہ حماقت کا نتیجہ ہیں یا مکاری کا ، انتہائی نتائج اخذ کئے گئے اور اس مخالفت میں ایسی گرم کلامی اور جوش کا اظہار کیا گیا جس سے والیٹر جیسا درباری اور مجلسی آدمی آشنا نہیں تھا - لیکن ان مصنفین کو بھی معلوم تھا کہ ان کے خیالات لوگوں کی کثیر تعداد میں سرایت نہیں کر سکتے -

ان مصنفین کے اس انقلابی میلان سے کہ اگر زمین کی اصلاح کرنی ہے تو پہلے آسمان کی اصلاح کرنی چاہئے ان کے کام کی فلسفیانہ اہمیت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا - انھوں نے روحیت کے نظریہ کی مخالفت کی ان کے استخراجی دلائل تو ہابس اور سپائنوزا کے پیش کردہ دلائل سے افضل نہیں تھے لیکن جزئی تجربات کی ثروت ان میں زیادہ تھی - سترھویں صدی کے مفکرین کی طرح ان کا انحصار صرف میکانکی طبیعیات کے اصول عامہ پر نہیں بلکہ پیشتر کی صدی کے علم الحیات کے نتائج بھی اُن کے سامنے تھے - اس حیثیت سے لامیتری (۱۷۰۹ - ۱۷۵۱) جو حقیقت میں فرانسیسی مادیت کا بانی ہے خاص طور پر قابل لحاظ ہے - وہ اصل میں فوجی طبیب تھا لیکن وہ اس عہدے سے برطرف کر دیا گیا جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ اس نے مروجہ نظام طب پر حملہ کیا اور کچھ یہ کہ اس نے ۱۷۴۵ء میں روح کی فطری تاریخ (Histoire naturelle de l'ame) تصنیف کی جس میں اس نے پہلی دفعہ اپنے خیالات کا اظہار کیا - اس کے بعد وہ کچھ عرصہ ہالینڈ میں رہا لیکن وہاں سے بھی اپنی کتاب (L'homme Machine)

"انسان بطور مشین" کی تصنیف کی وجہ سے اس کو پرشیا کی طرف بھاگ جانا پڑا۔ اس کو فریڈرک اعظم کے ہاں پناہ ملی وہ بادشاہ کا قاری ہوگیا اور معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان بہت گہرے تعلقات قائم ہوگئے تھے۔ یک بیک ۱۷۵۱ء میں اس کا انتقال ہوگیا۔ بدگو لوگوں، خصوصاً والٹیر نے اس کی موت کو بسیار خواری کی طرف منسوب کیا لیکن وہ غالباً زہر کے اثر سے مرا۔ اس کی سیرت میں دلیری اور ایک خاص قسم کی شوخ سبک مزاجی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دلکش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن بعض اوقات اس کی دلیری گستاخی کی حد تک پہنچ جاتی ہے اور اس کا لاأبالی پن شوخی اور شرارت کی شکل اختیار کرلیتا ہے اس کی سیرت کے اس ناگوار پہلو سے جس کے آثار اس کی کتابوں میں جابجا ملتے ہیں اس کی فلسفیانہ شہرت کو بہت نقصان پہنچا۔ حال ہی میں البرٹ لینگ نے اپنی تاریخ مادیت (History of Materialism) اور دیو بوا ریمنڈ (Dubois Reymond) نے اپنے شاندار مضمون میں لامیتری کا زیادہ صحیح اندازہ کرنے کے لئے راستہ صاف کیا ہے۔

لامیتری اپنی تعمیر فکر کو تجربے اور ادراک پر قائم کرنا اور طریق مقابلہ کو استعمال کرنا چاہتا تھا۔ فلسفۂ فطرت میں وہ بوئرہیو (Boerhaue) کا شاگرد ہے جو ایک مشہور طبیب تھا اور جس نے ڈیکارٹ کی طبیعیات کے اساسی اصول کا عضوی زندگی پر اطلاق کیا۔ لامیتری کی مشہور کتاب "انسانی مشین" کے عنوان ہی سے یہ ٹپکتا ہے کہ یہ کتاب ڈیکارٹ کے نظریات کے مطابق لکھی گئی ہے۔ ہو سکتا تھا کہ ایسی کتاب ڈیکارٹ کے کسی پہلے پیرو کی تصنیف ہوتی اگر اس کے اندر وہ جوہر روح (اسپینل غدود) کا ذکر نہ کرتا جسے روح دھکے دیتی رہتی ہے لامیتری طریق مقابلہ سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انسان اور دیگر حیوانات میں صرف کمیت کا فرق ہے اس لئے

اس مفروضے کی کوئی معقول وجہ نہیں کہ انسان کے اندر ایک بالکل نئی قسم کے جوہر کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ لامیتری کے خیالات کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ وہ صرف (L'homme Machine) (انسان مماثل مشین) کا ہی مصنف نہیں ہے بلکہ "حیوانات مماثل مشین" (Les animaux Plus Que Machines) کا بھی مصنف ہے۔ انسانی اور حیوانی اجسام کی ساخت اور ان کے وظائف کی مشابہت کو بتانے کے بعد اس کا مقصد یہ ہے کہ اس امر کی شہادت پیش کرے کہ ان دونوں میں جو قوتیں عمل کرتی ہیں وہ ایک دوسری سے مختلف نہیں ہیں۔ وہ اس سے بھی آگے قدم اٹھاتا ہے وہ نہ صرف انسان کی حیوانات سے بلکہ نباتات سے بھی مشابہت ثابت کرتا ہے۔ زندہ ہستیوں کی ساخت اور ان کے وظائف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب زندگی کی تدریجی کیفیتیں ہیں اور نفسی زندگی جو اس کے کمال پر ظاہر ہوتی ہے وہ اس کے ادنٰے مدارج میں مطلقاً مفقود نہیں ہو سکتی۔ اس کے نزدیک نہ صرف تمام زندہ ہستیوں بلکہ مادی اشیا میں بھی احساس کی قابلیت پائی جاتی ہے۔ کائنات میں ہر شے ارواح سے لبریز ہے۔ یہاں پر وہ لائبنز کے مونادات خفتہ کا حوالہ دیتا ہے۔ لیکن اس تدریجی سلسلے میں بنی بنائی اور مکمل صورتیں نہیں ہیں اس کا خیال ہے کہ زندگی ادنٰے سے اعلٰے صورتوں میں ترقی کرتی ہے اس میں وہ کچھ تو میلٹ (Maillet) کا ہم خیال ہے جو ایک فلسفی فطرت تھا، والٹیر نے جس کا مضحکہ اڑایا ہے اور کچھ اپیقورا اور لیوکریٹیوس کا۔ اس کا نظریہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں ایک تخم حیات تھا جس میں سے خارجی ماحول کے تعامل سے مختلف صور حیات کا ایک تدریجی سلسلہ پیدا ہوا ہے۔ خواہش یا حاجت محرک حیات ہے۔ اعلٰے نفسی زندگی وہیں پیدا ہوتی ہے جہاں نباتی حوائج کے علاوہ دیگر ضروریات محسوس ہونے لگیں۔ پودوں کو

ہماری جیسی روحوں کی ضرورت نہیں پودوں اور حیوانوں کے درمیان جو سرحدی اور عبوری وجود ہیں ان میں سے جو ہستی خوراک مہیا کرنے کے لئے جس قدر حرکت پر مجبور ہوتی ہے اسی قدر اس میں عقل زیادہ ہوتی ہے آدمی اسی لئے سب سے اعلیٰ ہے کہ اس کی ضرورتیں سب سے زیادہ ہیں۔ یہ تنازع للبقا کے خیال کی ایک دلچسپ پیش بیانی ہے اور یہ ناممکن نہیں ہے کہ اس نظریہ سے کہ بے حاجت ہستیاں بے روح ہوتی ہیں، لامیتری نے ہلویٹیس کے لئے اس کے اساسی خیال کا محرک مہیا کر دیا۔

اگر ہم ان تمام مادیتی نتائج سے قطع نظر بھی کریں جو لامیتری نے اپنے نظریات سے اخذ کئے تو بھی اس کی تعلیم کا وہ پہلو جو اوپر بیان ہوا ہے دلچسپی سے خالی نہیں اس کے نزدیک مادیتی نتیجہ نکالنا اس لئے ضروری تھا کہ ہمارے گردوپیش مختلف صورتوں میں صرف مادّہ ہی نظر آتا ہے لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ ہم مادّے کی ماہیت سے واقف نہیں ہو سکتے گو ہمیں اس کی صفات امتداد حرکت اور احساس کا علم ہے۔ یہ نتیجہ کہ احساس بھی مادے کی ایک صفت ہے، وہ اس تجربے سے اخذ کرتا ہے کہ مخصوص عضوی حالتوں کے ساتھ ساتھ ہمیشہ احساس پایا جاتا ہے۔ وہ یہاں خاص طور پر مشاہدۂ تقابلی کا حوالہ دیتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفسی زندگی عضویت کے مدارج کے مطابق بدلتی رہتی ہے۔ اگر روح مادی اور ممتد نہ ہوتی تو ہم اس امر کی کس طرح توجیہ کر سکتے کہ جوش سے ہمارے جسم میں گرمی پیدا ہوتی ہے اور جسم کی حرارت سے ہمارے خیالات پر اثر پڑتا ہے۔ ہمارے تمام خیالات مادے ہی کی تبدیلیوں سے پیدا ہو سکتے ہیں اور چونکہ ہمارے دماغ میں بے شمار خیالات جاگزیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مطابق مادے کی تبدیلیاں نہایت ہی ہلکی ہوتی ہوں گی۔ روحی جوہر کا مفروضہ اس کے نزدیک بالکل غیر ضروری اور متناقض ہے۔ وہ

خود علم تشریح اور علم وظائف اعضا کو کافی سمجھتا ہے اور اپنے خیال میں وہ انھیں پر اکتفا کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادیت کی صداقت کا فیصلہ نا اس علمی دلائل سے ہونا چاہئے۔ روح کی عظمت کا مدار اس پر نہیں کہ غیر مادی، ایک بے معنی اصطلاح اس پر عائد ہو سکے بلکہ اس پر ہے کہ اس میں قوت رسائی اور وضاحت پائی جائے روح کو اس سے نہیں چھپنا چاہئے کہ وہ کیچڑ میں سے پیدا ہوئی۔ لامیتری کا یہ خیال صحیح تھا کہ مادیت پہلی تصوریت سے متحد ہو سکتی ہے لیکن اس کا اپنا فلسفۂ اخلاق جس حد تک کہ وہ کسی ایسے فلسفے کا مالک ہے اس قسم کی تصوریت سے معرا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جماعت کی بھلائی نیکی کا معیار ہے لیکن اس معیار کو اس نے صرف وہیں استعمال کیا ہے جہاں پر وہ عیاشی اور جائز لطف اندوزی میں فرق پیدا کرتا ہے۔ اوباشی یا عیاشی وہ حصول لذت ہے جو جماعت کے لئے مضر ہو اس کے خلاف جائز لذت وہ ہے جس سے دوسروں کو نقصان نہ پہنچے لیکن ایک مرتبہ یہ امتیاز قائم کرنے کے بعد اس کی اخلاقیات میں لذت سے ماورا کچھ نہیں اور فن لذت اندوزی کے متعلق وہ بہت تفصیلی ہدایتیں پیش کرتا ہے جن میں تاثیر اور ہوس پرستی کچھ اس انداز سے مخلوط ہے کہ اس کو پڑھ کر نفرت ہوتی ہے۔

ڈینس دیدرو (Denis Diderot) 1713-84 نے اٹھارہویں صدی کی فرانسیسی ادبیات کو فلسفیانہ فکر اور انقلابی روح کی معراج تک پہنچا دیا وہ دل گرم رکھتا تھا اور اس میں یہ غیر معمولی قابلیت تھی کہ نہایت مختلف قسم کے حالات اور مضامین میں گھس جاتا تھا۔ وہ گویا فرانسیسی لائبنٹز تھا جو ہر جگہ زندگی کا کھوج لگا لیتا تھا۔ ایک طرف تو جزئیات کے لئے اس کی نگاہ بہت تیز تھی اور دوسری طرف کل کے ربط کو سمجھنے کی ضرورت کا بھی زبردست احساس رکھتا تھا۔ اس کی طبیعت میں اکثر شعریت اور فلسفیت دست و گریباں رہتی

تھیں اس کے بعض افکار سے یہ بھی ٹپکتا ہے کہ اس کی نگاہ کسی ایک لمحے کی کیفیت قلبی تک محدود ہو گئی ہے اور وہ کوئی کوشش نہیں کرتا کہ اپنے دوسرے افکار کے ساتھ رابطہ اور موافقت پیدا کرے نہایت بلند خیالات اور کیفیات کے دوران میں بھی وہ نہایت بھدی اور کمینہ باتوں پر زہر خند کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی تصانیف میں نہایت بابصیرت افکار کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جذباتی اُبال بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی ادبی زندگی میں بہت بوقلمونی پائی جاتی ہے۔ اس کے معاصرین اس کو صرف اسی حیثیت سے جانتے تھے کہ وہ مسرت انجام ناٹکوں (Comedy) اور فلسفۂ فطرت کی بعض کتابوں کا مصنف ہے جن میں ڈی ازم کی طرف میلان پایا جاتا ہے اور ایک بڑی محیط العلوم (Encyclopaedia) کا ایڈیٹر ہے۔ پریس کے احتساب کی وجہ سے اس محیط میں وہ یہ دھوکا کرتا ہے کہ وہ اپنے خیالات کو حدیث دیگراں کے طور پر بیان کر دیتا ہے۔ زیادہ تر اس کا وقت اور اس کی قوت اسی محیط میں صرف ہوئی۔ غیر معمولی ثابت قدمی سے بڑی سخت مخالفت کے باوجود اس نے اس کام کو سرانجام دیا۔ اس محیط میں بڑے پیمانے پر اس کی دلچسپیوں کی ہمہ طرفی کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ اس میں اس نے نہ صرف فلسفیانہ مضامین تصنیف کئے بلکہ دستکاریوں اور کارخانوں پر بھی آرٹیکل لکھے جو بہت مفصل ذاتی علم پر مبنی ہیں۔ یہ تصنیف تاریخ تمدن میں ایک بڑا انقلاب ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے علم کی روشنی قارئین کے ایک وسیع حلقے تک پہنچ گئی۔ لیکن دیدرو اس میں براہ راست اپنے خیالات کا اظہار نہ کر سکا اس کے اپنے خیالات یا اس کے خطوط میں ملتے ہیں جو اس نے ایک خاتون ڈولان (Voland) کو لکھے جن میں پیرس کی انتہا پسند مجلسوں کے متعلق دلچسپ اور ظریفانہ بیانات ملتے ہیں اور یا اس کے مکالمات میں جو سب سے پہلے ۱۸۳۰ء

شائع ہوئے اصل دیدرو کا حال ان کتابوں کے شائع ہونے پر ہی معلوم ہوا - یہاں یہ ہمارا بیان اس کے خالص فلسفیانہ خیالات تک محدود ہو سکتا - حال ہی میں ڈینمارک کی ادبیات میں کنوڈ ایبن کی کتاب سے جو اس نے دیدرو پہ لکھی ہے ایک قابل قدر اضافہ ہوا ہے - اپنی پہلی تصانیف میں دیدرو بھی اپنے زمانے کی عام پسند دینیات کے مطابق، جن چیزوں کی سائنس توجیہ نہیں کر سکتی، ان کی توجیہ کے لئے خدا کے تصور کو استعمال کرتا ہے لیکن روز بروز اس پر یہ واضح ہوتا گیا کہ اس قسم کی توجیہ سائنس کی مطلوبہ توجیہ سے بالکل مختلف چیز ہے - اپنی کتاب تاویل فطرت 1754 (Interprelation de la nature) میں وہ کہتا ہے کہ صحیح طریقۂ علم یہ ہے کہ ادراک اور فکر، استقرا اور استخراج کا باہمی تعامل ہو اور ہم تجربے سے شروع کر کے عقل کے ذریعے سے پھر تجربے کی طرف واپس آئیں - اس کتاب میں اس نے زیادہ موجودیتی انداز سے ان مسائل کو دہرایا ہے، جن پر وہ پہلے بھی بحث کر چکا تھا خصوصیت سے یہ مسئلہ کہ فطرت کے تماشی مظاہر کی کس طرح سے توجیہ ہو سکتی ہے - فطرت سے ماورا کسی علت کی طرف مرافعہ کرنے کی بجائے وہ اس امکان کی طرف ایما کرتا ہے کہ ہمیشہ سے مادے کے ہیولے میں حیات و شعور کی قابلیت رکھنے والے عناصر موجود تھے یہ عناصر رفتہ رفتہ اکٹھے ہوتے گئے اور ارتقا کے بہت سے مدارج میں سے گزر کر آخر کار حیوان و انسان بن گئے اور جن اجتماعات میں زندگی کی قابلیت نہیں تھی وہ منتشر ہوتے گئے - لامیتری کی طرح دیدرو کو بھی یہ خیالات کچھ تو لیوکریٹیس کے مطالعے سے سوجھے اور کچھ لائبنٹز کے نظریے سے کہ موجودات کا سلسلہ مسلسل اور تدریجی ہے دیدرو نے اس تعلیم کو اس تحقیقات کے نتائج کے ساتھ ملا لیا جو اس کے زمانے کے ماہرین فطرت نے نہایت چھوٹی چھوٹی جاندار ہستیوں کے متعلق کی تھی - خواہ ہم دیدرو

کلیتاً لائبنٹز کا پیرو نہ کہہ سکیں لیکن یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ نظریۂ مونادات کے بانی کا اس پر بہت اثر تھا۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے یہ خیال ٹولینڈ سے لیا ہو کہ حرکت مادے کی اصلی صفت ہے اور اسکے اس خیال کا ماخذ بھی دوسرے لوگ ہوں کہ حالتِ سکون بھی قوت یا تناؤ کی حالت ہے جس کو اس نے اپنے ایک مختصر مضمون میں بیان کیا ہے (Principes Philosophiques sur la maticre et le mouvement)۔ لیکن جب دیدرو اپنے شاندار مکالمے (دالمبرٹ اور دیدرو کے درمیان گفتگو) میں اپنے بعض معاصرین فلاسفۂ فطرت کی طرح قابلیت احساس کو نہ صرف مادے کی عام اور جوہری صفت قرار دیتا ہے بلکہ اس خیال کی تکمیل میں احساس بالقوے اور احساس بالوجود میں فرق قائم کرتا ہے جو زندہ اور مردہ قوت کے فرق کے مماثل ہے' تو صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر وہ لائبنٹز کے ایک نہایت اہم خیال سے متاثر ہوا ہے۔ دیدرو کے نزدیک حیات و عقل فطرت سرمدی ہیں اور محض میکانکی علتوں کی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کے جراثیم ازل سے ہی موجود تھے اور ان کو اپنے ارتقا کے لئے ضروری اور موزوں حالات درکار تھے جب کبھی کسی عضویہ میں غذا خون اور اعصاب میں پہنچتی ہے تو حیات بالقوی حیات بالفعل میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ خارجی حالات خواہ کیسے ہی اہم ہوں لیکن دیدرو کے نزدیک باطنی حالات اصلی اور ضروری ہیں۔ یہ یقین کہ ایک مردہ ذرّے کے ساتھ دو چار اور مردہ ذرّے مل کر زندگی کا کوئی نظام پیدا کر سکتے ہیں پہلے درجے کی لغویت ہے۔ ایسے ہی یہ خیال بھی لغو ہے کہ ذرّوں کی کسی خاص ترکیب سے شعور پیدا ہو سکتا ہے حقیقت یہ ہے کہ جس ہستی میں حیات و شعور موجود ہیں اس میں وہ ہمیشہ سے موجود تھے اور ہمیشہ موجود رہیں گے۔ ہم یہ کیوں نہ سمجھیں کہ تمام فطرت ایک ہی قسم کی ہے۔ ادنیٰ اور اعلےٰ مدارج وجود میں صرف یہی فرق ہے کہ اعلےٰ مدارج میں جو کچھ متمرکز ہو گیا ہے ادنیٰ مدارج میں وہ

منتشر عناصر کی حالت میں پایا جاتا ہے۔ والمبرٹ اور دیدرو کی گفتگو، اور دیدرو و المبرٹ کے خواب، میں اس نظریے کی تکمیل کی گئی ہے اور یہ دونوں مکالمات صورت و معنی دونوں کے لحاظ سے فلسفے کے ادبِ عالیہ میں شمار ہوتے ہیں۔

والمبرٹ نے ایک اعتراض اٹھایا جس کا اسے کوئی جواب نہیں ملا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم مادے کے ذرات میں اصلی قابلیت احساس بھی فرض کریں جو ان میں بالقوہ موجود ہے لیکن ان ذرات کے اجتماع سے ایسا شعور کیسے پیدا ہو سکتا ہے جو ان میں سے کسی ایک ذرّے میں جاگزیں نہیں بلکہ تمام ذروں کے مجموعے کے مقابل ہے۔ "اے فلسفی میں ایسے مجموعۂ ذرات کو بہت اچھی طرح سے قیاس کر سکتا ہوں جو ایسی چھوٹی چھوٹی ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک میں قابلیت احساس ہے لیکن ایک واحد ہستی شاعرہ ایک کامل نظام شعور ایک کلیت نفس جسے اپنی وحدت کا احساس ہے، میری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ یہ کہاں سے آگئی" یہاں پر اس حقیقت کو نہایت واضح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ نفس شعور کا مسئلہ اس طرح سے حل نہیں ہو سکتا کہ ہم احساس کو مادے کی ایک عام خاصیت فرض کر لیں۔ دیدرو اس کو مانتا ہے کہ مونادات کی میکانکی تاویل نہیں ہو سکتی وہ وحدت جو شعور کا خاصہ ہے میکانکی اجتماعات سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ شہابِ برق کی طرح اس کی بصیرت بعض اہم مسائل پر نور افگن ہوتی ہے لیکن وہ اس کو ہر حالت میں قائم نہیں رکھ سکتا۔ کونڈلک کی طرح اس کے نزدیک بھی تذکر اور مقابلہ فطری طور پر جزئی احساسات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شعور کے متعلق اس نے جو اعتراض اٹھایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے پر اس نے کس وضاحت سے غور کیا ہے۔ وہ مادیت کی عام شاہراہ پر گام فرسا نہیں ہوا۔

ماخذِ شعور کا مشکل مسئلہ دیدرو کے ہاں پس پشت جا پڑتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک تمام محدود افراد اپنے روابط باطنی کی وجہ سے ایک عظیم کُل کے اجزا ہیں "کیا تم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ فطرت میں تمام اشیاء باہم مربوط ہیں اور سلسلۂ فطرت میں کوئی کڑی شکستہ یا مفقود نہیں ہے جب یہ صحیح ہے تو افراد سے تمہارا کیا مطلب ہے۔ حقیقت میں متعدد افراد کا وجود ہی نہیں صرف ایک واحد فرد موجود ہے اور وہ کل فطرت ہے" اس طرح سے وہ انفرادیت سے کلیت کی طرف یعنی علم انسانی کے ایک انتہائی نقطے سے دوسرے انتہائی نقطے تک جا پہنچتا ہے۔ جو کچھ اس کو وہاں نظر آتا ہے وہ اس میں محوِ حیرت ہو کر ایک لمحہ توقف کرتا ہے لیکن اس کا تفکر اس قدر بے تاب ہے کہ کوئی مسئلہ اس میں پوری طرح قائم ہونے نہیں پاتا۔

دیدرو کے اخلاقی افکار میں بھی اسی قسم کا اضطراب اور تذبذب پایا جاتا ہے۔ وہ ہلویتیس کے اس نظریئے کی مخالفانہ تنقید کرتا ہے کہ تمام ایثار ایک فرد کی مقصد برآری کی کوشش میں پیدا ہوتا ہے اور اس کو یقین ہے کہ ضمیر و صاحب کی معرفت انسان کی سرشت میں پائی جاتی ہے اور کسی فرد میں مطلقاً مفقود نہیں ہوتی۔ ہول باخ کے کمرۂ ملاقات میں وہ بڑے زور شور سے اس نظریئے کی حمایت کرتا رہا اور اپنی ابتدائی تصانیف میں وہ اس خیال پہ پہنچا کہ ایک مخصوص حاسۂ اخلاق انسان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کے خطوط سے صاف طور پہ پتہ چلتا ہے کہ بعد ازاں اس نے اس خیال کو ترک کر دیا اور اس نتیجے پہ پہنچا کہ جس چیز کو ہم اخلاقی جبلت کہتے ہیں اور جو ہمارے غیر ارادی افعال یا احکام متعلقہ افعال میں ظاہر ہوتی ہے وہ حقیقت میں لامحدود چھوٹے چھوٹے تجربات کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جو ابتدائے حیات سے شروع ہو جاتے ہیں پہ بہت سے مختلف محرکات کی پیداوار ہوتی ہے جن میں سے ایک کے لئے بھی یہ لازمی نہیں کہ وہ عمل کرتے ہوئے یا حکم

لگاتے ہوئے واضح طور پر شعور میں موجود ہو ہمارے اندر جو کچھ ہے اس کی بنا تجربہ ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہمیں ان تجربات کا شعور بھی ہو - ان غیر شعوری اور فراموش شدہ محرکات میں ایسے محرکات بھی ہوتے ہیں جن کا ہماری ذات سے تعلق ہوتا ہے خاص کر عزت اور غیر فانی شہرت کی آرزو (اس محرک کی اہمیت کے متعلق دیدرو نے سنگ تراش فالسونے سے بڑی دلچسپ مراسلت کی)۔ دیدرو کی تصنیفات میں اس کے بھی آثار ملتے ہیں کہ اس نے اخلاقی تاثر کے ارتقائی تاریخ کی نسبت بھی تحقیقات کی ہے اور یہ امر خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ نفوس عظیمہ و شریفہ کے محرکات کی پرجوش مداحی کو اس کے اس خیال سے کوئی ضعف نہیں پہنچا کہ ان محرکات نے تجربے کی سرزمین میں نشوونما پائی ہے - لیکن وہ اپنے اس خیال کو ہر جگہ عائد نہیں کر سکا خصوصاً جب وہ عام اجتماعی اخلاق سے دوچار ہوتا ہے تو تجربیت سے اس کی توجیہ نہیں کر سکتا - اخلاقیہ کا فطری ارتقا اس کو صرف فرد میں معلوم ہوتا ہے جماعت میں دکھائی نہیں دیتا - اپنے زمانے کی سوسائٹی کے قواعد و رسوم و ادارات خصوصاً وحشی اقوام کی زندگی سے مقابلہ کرنے کے بعد اس کو اس قدر مخالف عقل معلوم ہوتے تھے کہ وہ ان کے متعلق صرف یہی فرض کر سکتا تھا کہ یہ رسوم و قیود توہم اور خواہش اقتدار کا نتیجہ ہیں - وحشی اور مہذب انسان کے درمیان اس کو کوئی فطری واسطہ نظر نہیں آتے تھے - خلاف فطرت اجتماعی اخلاق صرف حکام کی بے اصول مرضی اور مکاری سے وجود میں آسکتا ہے وہ تمام سیاسی اجتماعی اور مذہبی ادارات کو غور سے دیکھو اور اگر میں سخت غلطی پر نہیں تو تم کو معلوم ہو جائے گا کہ صدیوں تک نوع انسان کی گردنیں ایسے جوئے کے نیچے خم رہی ہیں جو چند بدمعاشوں نے ان پر رکھ دیا تھا - سب سے زیادہ ان لوگوں سے بچو جو نظم و نسق پیدا کرنے کے مدعی ہیں - انتظام کے ہمیشہ یہی معنی ہوتے ہیں کہ ایک شخص دوسروں کی آزادی کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کر کے ان پر حکمرانی کرنا

چاہتا ہے ۔ اس سے زیادہ اس امر کی کیا شہادت ہو سکتی ہے کہ دیدرو کے زمانے میں تاریخی رشتوں کے دریافت کرنے کی قابلیت بالکل مفقود تھی ۔ دیدرو جس میں یہ غیر معمولی قابلیت تھی کہ وہ ہر قسم کے حالات کی اصلیت کو محسوس کر سکتا تھا، اس کو بھی روایتی نظامات کی سوائے اس کے کوئی توجیہ میسر نہ آئی کہ وہ مرضی بے اصول اور خواہش اقتدار کی پیداوار ہیں حقیقت یہ ہے کہ فرد کی سعی و تمنا اور تھی اور جماعت کی کوشش اور ہر شخص اپنے اندر مخصوص توتیں محسوس کرتا تھا اور سوسائٹی کا قائم شدہ نظام ان کے لئے ایک نہایت محدود اور تنگ میدان عمل پیش کرتا تھا اسی لئے فرد اور جماعت کے مقاصد میں ایسا بین فرق پیدا ہو گیا تھا کہ ایک کے نقطۂ نظر سے دوسرے کو سمجھنا ناممکن تھا مستقبل سے ہر شے کی امید کی جاتی تھی اور ماضی کو مکاری کا ایک ڈھانچا خیال کیا جاتا تھا۔ خصوصاً مذہبی اعتقاد دیدرو کو بدیوں کا مصدر معلوم ہوتا تھا ۔ اس کا ایک خط میں یہ کہنا کہ انسانوں کے بجائے خدا زیادہ قابل الزام ہے، محض مذاق نہیں تھا یہ درحقیقت اس کا اعتقاد تھا۔ وہ کہتا ہے کہ خدا ایسا ایمان کوئی بے ضرر چیز نہیں ہے اس سے دو قسم کی برائیاں پیدا ہوتی ہیں، اول تو یہ کہ اس کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کی طرز عبادت ضرور وابستہ ہو جاتی ہے اور رسومات واعتقادات فطری اخلاق کی جگہ لے لیتے ہیں اور اس کی تخریب کا باعث ہوتے ہیں ۔ دوسرے یہ کہ اس دنیا میں جو اس قدر رنج و مصیبت نظر آتی ہے وہ ایک اچھے خدا کے تصور کے خلاف ہے اس لئے قائلین خدا اس کی توجیہ میں ہر قسم کی لغو اور متناقض دلیلیں قائم کرنے لگتے ہیں اس طرح سے ایک طرف تو مذہب خلاف عقل شے ہو جاتی ہے اور دوسری طرف خلاف اخلاق ۔

ایسے مسائل پر دیدرو اکثر ہول باخ کے اطاق ملاقات میں بحث کرتا تھا ان بحثوں کی زندہ تصویریں اس کے خطوط میں ملتی ہیں ہول باخ (۱۷۲۳ - ۱۷۸۹) ایک جرمن زمیندار امیر تھا جس نے عنفوان شباب ہی

میں پیرس میں سکونت اختیار کرلی تھی اور بہت سے انتہا پسند مصنفوں کو اپنے گرد جمع کرلیا تھا۔ اس کو علم کیمیا میں انہماک تھا اور غالباً دیدرو کے اثر سے اس نے فلسفہ بھی شروع کردیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہول باخ سے دوران ملاقات میں دیدرو جن خیالات کو بیان کرتا رہا وہ ہول باخ کی اہم ترین تصنیف 'نظام فطرت' کی بنیاد ہیں جو ۱۷۷۰ء میں شائع ہوئی اور مصنف نے اس پر اپنا اصلی نام نہیں لکھا۔ اس کتاب کو بعض لوگوں نے 'انجیل مادیت' کہا۔ مصنف نے دیباچے میں بھی لکھا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں اس نے بہت سے احباب سے مدد لی ہے کہتے ہیں کہ دیدرو کے علاوہ ریاضی دان لیگرینگ (Lagrange) کی مدد بھی اس میں شامل ہے، جو ہول باخ کے خاندان میں اتالیق تھا خیالات کی تنظیم ہول باخ نے خود کی۔ اس کتاب میں مادیت کو ایک نظام کی صورت میں پیش کیا گیا ہے یہ کام نہ لامیتری نے کیا تھا اور نہ دیدرو نے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ کچھ تو وہ زیادہ متلون مزاج تھے اور کچھ لاابالی پن بھی ان میں زیادہ تھا۔ ہول باخ کی اس تصنیف میں حقیقت میں کوئی نئے خیالات نہیں ملتے۔ اس کی اہمیت یہی ہے کہ اس کے اندر غضب آمیز شدت سے ہر روحانیتی اور ثنویتی نظریے کو نظر دعل دونوں کے لئے مضر ثابت کرکے تہس نہس کردیا گیا ہے۔

ہول باخ نے بڑی تفصیل سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ دنیا کے مقابلے میں خدا اور جسم کے مقابلے میں روح، یا بالفاظِ دیگر روحی علتوں پر اسی حالت میں یقین کرنے کی ضرورت پیش آسکتی ہے جب کہ مادی فطرت مردہ، منفعل اور خود حرکت کرنے کے ناقابل ہو۔ لیکن اگر فطرت میں کہیں سکون نہ ہو اور حرکت مادے کی ایک اساسی صفت ہو تو اس حالت میں روحی علتوں کو ماننے کی کیا ضرورت ہے علاوہ ازیں ان سے کسی چیز کی توجیہ نہیں ہوتی اور ان کا حوالہ محض ہماری جہالت کا اظہار ہے جہاں پر ہم کوئی فطری علت معلوم نہیں کرسکتے وہاں

روح یا خدا کو لا بٹھاتے ہیں۔ وحشی انسان فطری مظاہر کی توجیہ ارواح کی مداخلت سے کرتا تھا خدا اور روح سے توجیہ مظاہر کی کوشش اسی جاہلانہ طریقے کا بقایا ہے۔ جہاں کہیں سائنس فطری توجیہ پیش کرتی ہے دینیات فوق الفطرت توجیہ مہیا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ روح کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں کہ وہ ایک صفت ہے جو دماغ کے ساتھ وابستہ ہے۔ اگر کوئی یہ پوچھے کہ دماغ میں یہ صفت کہاں سے آجاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ یہ ایک ترتیب یا اجتماع کا نتیجہ ہے جو جاندار ہستیوں کے لئے مخصوص ہے جس کی وجہ سے بے جان بے حس مادہ ایک زندہ ہستی کا جزو بن کر حیات و احساس کی قابلیت پیدا کر لیتا ہے۔ اسی طرح انسانی جسم میں دودھ روٹی یا شراب زندگی اور احساس میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ یہ تمثیل دیدرو کے ہاں بھی موجود تھی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ہول باخ دیدرو کے اس خیال سے متفق نہیں تھا کہ قابلیت احساس مادے کی ایک اساسی صفت ہے وہ اس نظریے کا ذکر تو کرتا ہے لیکن اس خیال پر قائم رہتا ہے کہ قابلیت احساس عناصر کی ایک مخصوص ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور کسی عنصر میں منفرداً یہ قابلیت نہیں پائی جاتی۔ اس نکتے پر ہول باخ اور دیدرو اختلاف رائے رکھتے ہیں جس سے مزید نتائج بھی مرتب ہوتے ہیں۔ ہول باخ فکر یا شعور کو بھی ایک حرکت ہی قرار دیتا ہے۔ یہ حرکت حسی نہیں بلکہ ذاتی ہے اور اسی قسم کی ہے جو تخمیر تغذیہ اور نشو و نما میں پائی جاتی ہے ایسی حرکت خود مرئی نہیں ہوتی صرف اس کے اثرات اس پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی قسم کی حرکتیں بہت سے پُر اسرار مظاہر کی علتیں ہیں روحی جوہر کے فرض کرنے سے یہ راز افشا نہیں ہوتا ہمیں اسی علم پر قناعت کر لینی چاہیے کہ مادی علتیں روح میں حرکت اور تغیر پیدا کرتی ہیں۔ اس لحاظ سے تمام سائنس طبیعیات ہی ہے اخلاقیات بھی عملی طبیعیات ہی ہے۔ ان فرضی فضائل و فرائض کی جگہ جو انسان کے ماورائے فطرت ہستیوں سے تعلق رکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتے تھے اب ایسے فرائض و فضائل عائد

ہونے چاہئیں جو انسان کی اپنی فطرت سے سرزد ہوں قوانین فطرت ہمیں وہ راستہ دکھاتے ہیں جس پر چلکر ہم اپنے مقصد کو پورا کر سکتے ہیں اسی طرح سے فطرت ہی سے فرض کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ فرض ہمیں اس طرف لیجاتا ہے جس طرف ہماری منزل مقصود ہے۔ ہر شخص اپنی سعادت کا متلاشی ہے عقل، جماعت کے اندر انسانوں کے کردار پر طبیعیات کا اطلاق ہے۔ عقل انسان کو یہ تعلیم دیتی ہے کہ اگر انسان اپنی سعادت کو دوسروں کی سعادت سے الگ کرے تو وہ کبھی مسعود نہیں ہو سکتا۔ اس کی تقدیر یہی ہے اور جو شخص دوسروں کو سعادت بخشتا ہے وہ خود کبھی غیر مسعود نہیں ہو سکتا۔ اس تصنیف کے آخری حصے میں جہاں اس نے "قانونِ فطرت" کا ایک خاکہ پیش کیا ہے، یہ افکار ایسی جوشیلی زبان میں بیان ہوئے ہیں کہ بعض لوگوں کو اس میں دیدرو کا لہجہ محسوس ہوتا ہے۔

ہول باخ کے نزدیک روحی اور مادی وجود کی دو قسمیں فرض کرنا انسانوں کے لئے سب سے زیادہ مصائب کا باعث ہوا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اولاً انسان غیر ارادی طور پر ارواح میں یقین کرنے لگا ان کو اشیا کی علل معلوم نہیں تھیں اس لئے فطرتاً انھوں نے علتوں کو شخصی ہستیوں کی طرح قیاس کیا لیکن مذہب پیشہ لوگوں کے شوق اقتدار نے ان اعتقادات کا ایک نظام قائم کر لیا۔ مزید برآں پروہتوں کو اس بات کا اچھی طرح علم ہو گیا کہ یہ اسرار چیزوں کا انسان کی طبیعت پر زبردست تسلط ہوتا ہے چنانچہ انھوں نے لوگوں کو مرئی خداؤں یعنی سورج چاند اور دیگر فطری مظاہر کے اعتقاد سے ہٹا کر غیر مرئی خداؤں کا اعتقاد ان کے دلوں میں ڈال دیا۔ علمی حیثیت سے روحیت کا نظریہ اس قدر بے بنیاد ہے کہ اس میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ یہ نظام ایک گہری غرض مندانہ ونیاتی تدبیر کا ثمر ہے اس نے یہ یقین پیدا کر دیا کہ انسان کا ایک غیر مرئی جزو بھی ہے جسے آئندہ زندگی میں جزا و سزا ملے گی۔ تمام دیوتا شخصوں ہی کے تراشے ہوئے ہیں۔ اگر ہم ان کی ابتدا پر غور کریں تو ہم دیکھینگے کہ دیوتا انسان کے جہل

اور خوف سے پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد تخیل، جوش یا مکر سے ان کی تزئین یا تخریب ہوتی ہے۔ عجز ان کی پرستش کرتا ہے۔ خوش اعتقادی ان کو قائم رکھتی ہے رواج ان کی عزت کرتا ہے ظلم ان کی حمایت کرتا ہے تاکہ انسانوں کی بے بصری سے اپنا الو سیدھا کرے"۔ یہ اقتباس ہول باخ کے فلسفۂ مذہب کا خلاصہ ہے۔ وہ دین فطرت اور قائم شدہ دین میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ اگر ایک مرتبہ خدا کو تسلیم کرلیں تو کسی نہ کسی طرح کی عبادت لازمی ہو جاتی ہے پروہتوں کو اقتدار حاصل ہو جاتا ہے فطری اخلاق کی صورت مسخ ہو جاتی ہے اور جور و تعدی کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک یہ مصیبت بھی آتی ہے کہ دنیا کی آفات کو خدا کی ہستی کے موافق ثابت کرنے کے لئے سوفسطائیانہ دلائل قائم کئے جاتے ہیں۔ ہول باخ کے اس طرز استدلال سے ہمارا ذہن فوراً دیدرو کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ غالباً یہ حصہ اس کے زیر اثر تصنیف ہوا ہے مذہب اور نظام جماعت میں بعض ایسے تاریخی امور ان کے سامنے موجود تھے جن کی کوئی فطری اساس معلوم نہیں ہوتی تھی اور جن کے ساتھ ان کی طبائع کبھی کسی قسم کی موافقت پیدا نہیں کر سکتی تھیں اس لئے انھوں نے جلدی سے یہ نظریہ قائم کرلیا جو بظاہر اس قدر سادہ تھا کہ یہ چیزیں بعض افراد کی خود غرضانہ مرضی سے ظہور میں آئی ہیں۔ سادہ لوحی کے اس نظریے سے ہمیں نوع انسان کی طفولیت کے خرافیاتی نظریات یاد آجاتے ہیں نظام فطرت جن کا قلع قمع کرنا چاہتا تھا۔ ہول باخ کے سکار پر دہت بھی ایک نئی قسم کی خرافیاتی ہستیاں ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ ہول باخ نے مذہب کے متعلق ایک بہت بڑے مسئلے کو چھیڑا مذہبی تصورات نوع انسانی کی طفولیت میں علم انسان کے اندر جہالت کے کھانچے بھرنے کے کام آتے تھے اگر ان کا اب وہ مصرف نہیں رہا تو مذہب کی ضرورت اور اس کی قدر و قیمت اب کیا ہے۔ فلسفۂ تنویر مذہبی زندگی کی قوتوں کے ناقص علم کی وجہ سے اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا تھا

اگر حقیقت میں روحانی عالم کا اعتقاد خارج سے انسانوں کے اندر ڈالا گیا ہے ان کو ترغیب و تحریص سے اس کا قائل کیا گیا ہے اور خود روح انسانی کی حاجتوں اور قوتوں نے اس کو پیدا نہیں کیا تو دراصل مسئلۂ دینی کا کوئی وجود ہی نہیں اس مسئلے پر دوبارہ غور کرنے کے لئے ایک نئی پود اور نئے زمانے کی ضرورت تھی روسو ہی ایک واحد مفکر تھا جس نے اس مسئلے پر قوت آزمائی کی اور اپنے زمانے میں اس کی تنہائی کا بھی یہی باعث تھا کہ اس نے دوسروں سے پہلے اس مسئلے کی مشکل کو محسوس کیا۔

اس حیرت انگیز شخص کا ذکر کرنے سے پہلے ہول باخ کی کتاب "نظام فطرت" کے متعلق یہ بیان کر دینا لازمی ہے کہ اس کے اندر فطرت کے مفہوم میں ایک ابہام پایا جاتا ہے۔ ایک طرف تو فطرت کو قائم بالذات وجود قرار دیا ہے جو آپ اپنی علت ہے، آپ اپنا جوہر آزلی ہے جیسا کہ سپائنوزا کا خیال ہے دوسری طرف ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہمیں صرف تجربے میں عمل کرتی ہوئی علل کا علم ہوتا ہے، علل اولیہ کا علم نہیں ہوتا ایک طرف فطرت کے تصور کو تجربے پر قائم کیا جاتا ہے اور دوسری طرف اسے محض ایک تعمیر فکر قرار دیا جاتا ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں فطرت کی صحت و صداقت کیا ہے تجربہ ہم کو کہاں تک لے جا سکتا ہے تعمیرات فکر کا جواز کیا ہے۔ فلسفۂ تنویر کو اپنے نور صداقت پر پورا یقین تھا دوسروں کو بھی تو اس سے کچھ نور یقین حاصل ہونا چاہیئے۔ فلسفے کے مستقبل کا مدار انھیں مسائل پر تھا لیکن فرانس کی ذہنی فضا میں ان تحقیقات کے لئے سکون و اطمینان مفقود تھا۔ جب نظام فطرت شائع ہوا تو جرمنی کی ایک دور و دراز یونیورسٹی میں بڑے زور و شور سے ان مسائل پر غور ہو رہا تھا۔

روسو نے بڑا کام یہ کیا کہ جین جیک روسو (Jean Jacques Rousseau) اس نے ایک گہری احساس کو نمایاں کیا جس کے ذریعے سے یہ فیصلہ ہو سکتا تھا کہ فلسفۂ تنویر اور حالات موجودہ میں سے کون کس قدر حق پر ہے اس نے فطرت اور بلا واسطہ تاثر کو معیار قرار دے کر تمام تعینات عقل کی بنا قرار دیا اور تمام تہذیب اور تفکر سے جو اس سے ماوراجانا چاہیئے یہ تقاضا کیا کہ وہ اس کی ترقی اور تکمیل کی بنا پر اپنا جواز ثابت کریں اگر وہ اس تاثر بلا واسطہ کو مانع ہوں اور اس کی تخریب کا باعث ہوں تو وہ یقیناً شر ہیں۔ عصر جدید میں وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے تہذیب کے مسئلے کو واضح طور پر بیان کیا۔ نشاۃ جدیدہ کے زمانے سے تہذیب نے بہت جلدی جلدی ہر طرف ترقی کی تھی اب ایک آواز بلند ہوئی کہ یہ تمام تحریک ایک غلط راستے پر پڑلی ہے۔ فرانس کی اصلاحی اکاڈمی نے اس مسئلے پر بہترین مضمون کے لیے ایک انعام تجویز کیا کہ "آیا علوم و فنون کے احیاء سے اخلاق کا تزکیہ ہوا ہے یا نہیں"، روسو کی پہلی فلسفیانہ تصنیف اسی سوال کا جواب تھی، یہ سوال روسو کی روح میں لمعہ برق کی طرح دوڑ گیا۔

وہ کہتا ہے کہ مجھے ایسا معلوم ہوا کہ میرے سامنے ایک بالکل نیا عالم آشکارا ہوا ہے اور میں خود بھی ایک بالکل نیا انسان بن گیا ہوں یہ نیا عالم شخصیت، زندہ تاثر اور باطنی زندگی کا عالم تھا اس کو یک بیک یہ محسوس ہوا کہ اس نئے عالم اور موجودہ نظام اور اس کے نقادوں میں باہم توافق نہیں پایا جاتا یہ بات کچھ زیادہ اہم نہیں ہے کہ آیا یہ خود اس کا اپنا ارادہ تھا کہ اس سوال کے جواب نفی میں تھے یا دیدرو کی دختر کا بیان صحیح ہے کہ اس کے باپ نے اس کو ایسا کرنے کی ہدایت کی۔ یہ سلبی جواب محض ایک استعداد صوری ہے جسے روسو نے اپنی مراسلت اور بعد کی تصانیف میں زیادہ تعین اور وضاحت سے بیان کیا ہے تاثر جو بالآخر ہماری تمنیات کو متعین کرتا ہے، اور تمام شائستہ عقلی اور جمالیاتی ارتقا کا باہمی تصادم صرف روسو کی

ذات میں ممکن ہو سکتا تھا اس کی شخصیت اور زندگی نے اس کو اس
پیکار کے لئے تیار کر دیا تھا۔ جین جیک روسو ۲۸ جون ۱۷۱۲ء کو جینوا میں
ایک خوش حال خاندان میں پیدا ہوا اس کی تربیت ہی اس قسم کی ہوئی
کہ اس میں تخیل اور غیر متعین تاثر نے نشوونما پائی۔ اور اوائل عمر ہی میں اس
میں وہ چیز پیدا ہو گئی تھی جس کو وہ خیال پسند روح (Esprit Romanseque)
کہتا ہے جس کی وجہ سے وہ حیات ماورائے حالات حاضرہ کا متمنی اور
عالم امکانات سے لذت اندوز ہوتا تھا ایک مضطرب اور بے
اعتدال شباب کے بعد جس کے اندر وہی رنگ پایا جاتا ہے جو اس کے
تخیل میں موجود تھا اور جس کی وجہ سے اس نے ایک عرصہ بے وقار
حالات میں بھی بسر کیا اور جس کا اس کے انداز فکر پر بھی کوئی اچھا اثر
نہ پڑا وہ پیرس چلا گیا اور عملی مستعدی اور خاص طور پر کتابت موسیقی سے
روزی کماتا رہا۔ کتابت کا کام اس کے لئے کچھ ایسا ہی تھا جیسا کہ سپائنوزا
کے لئے شیشوں کو صیقل کرنے کا کام۔ موسیقی کے ایک ناٹک میں اس کو
بہت کامیابی ہوئی اور اطالوی اور فرانسیسی موسیقی کی رقیبانہ بحث میں
مبتلا ہو گیا۔ لیکن اس کی زندگی کے کسی پہلو سے یہ ظاہر نہیں ہوتا تھا کہ وہ
ایک روز عالم فکر میں اس قدر شہرت حاصل کرے گا اور ذہنی زندگی کا
رخ بدل دے گا۔ اس کو شروع میں کچھ عام تعلیم و تربیت کا موقع ملا
تھا اور اس نے فلسفے میں بھی کچھ دخل اندازی کی تھی۔ محیط عظیم
(Encylopaedia) کی تالیف میں معاون ہونے کی حیثیت سے وہ
فلاسفہ کے حلقے میں داخل ہو گیا تھا جو اس کو اپنے زمرے کا ایک فرد
شمار کرتے تھے۔ سب سے پہلے مذکورۂ بالا انعامی مضمون لکھ کر وہ
مصنفی کے راستے پر پڑا۔ لوگ اس کے نام سے واقف ہو گئے۔ جب
اس نے اس مسئلے کی بحث کو جاری رکھا جو یکایک پیدا
ہوا تھا تو اس کا انداز مخالفین و موافقین حالات حاضرہ دونوں
گروہوں کے متعلق مناظرانہ اور مخالفانہ ہوتا گیا۔ اس کے بعد اس نے

ایک اور انعامی مضمون لکھا جس کا عنوان تھا " انسانوں کے درمیان عدم مساوات کا ماخذ" اس مضمون میں اس نے حالتِ فطرت کی بڑی قصیدہ خوانی کی اور تہذیب و تمدن کی بہت مذمت کی جس طرح اس نے پہلے اس سے انکار کیا تھا کہ احیائے علوم و فنون انسانوں کے لئے مفید ثابت ہوا ہے اسی طرح اب اس نے اس سے انکار کیا کہ حالتِ فطرت سے نکل کر اجتماعی اور تمدنی زندگی اختیار کرنے سے انسان کی حالت بہتر ہو گئی ہے ان دونوں انعامی مضامین سے روسو کے فلسفے کا صرف سلبی پہلو واضح ہوتا ہے جب وہ دیہات کی خلوت میں عزلت گزیں ہوا تو اس کی زندگی کا ایک نیا باب شروع ہوا اس کے محیط نویس دوست اس کو سمجھ نہ سکے۔ جو چیز اس کی طبیعت میں موجزن تھی، ان لوگوں کو اپنی قابلیت اور انتقادیت کے باوجود اس کا کوئی ادراک نہیں ہو سکتا تھا۔ روسو کو فطرت کا ایسا سرگرم احساس تھا کہ اپنی عمر کے آخری زمانے میں شدید آلامِ جسمانی اور اصلی و فرضی آزار کے باوجود وہ اسی کے سہارے پر جیتا رہا اس کی طبیعت میں بلا واسطہ تاثر میں زندگی بسر کرنے کا زبردست میلان موجود تھا۔ اس کی باطنی زندگی اس قدر عنان گسیختہ تھی کہ اس کو اپنے وجدانات کے لئے الفاظ نہیں ملتے تھے۔ اظہارِ خیال کے لئے برمحل اور موزوں الفاظ کے میسر نہ آنے کی وجہ سے ملاقاتی محفلوں میں اس کو اکثر تکلیف ہوتی تھی۔ ذہنی تحریک نے اپنے کمال پر جو جیت اور فصیح و بلیغ اندازِ بیان پیدا کیا تھا اس کے مقابلے میں روسو کا اسلوب سادہ و صحیح اور بے تعین تھا۔ اس کے زندگی کے ہیولائی آغاز اور ان عناصر سے دلچسپی تھی جو ابھی واضح طور پر کسی معین عالم میں صورت پذیر نہ ہوئے ہوں۔ سینٹ گرمان یا مونٹمورنسی کے جنگلوں میں ٹہلتے ہوئے اور حریت کی تفصیل لاتے ہوئے اس کو محسوس ہوتا تھا کہ میں ابتدائی فطری انسان کی زندگی

بسر کر رہا ہوں جب کہ تہذیب و تمدن نے ابھی حالت وجدان کو فنا نہیں کیا تھا۔

زندگی کے ابتدائی و عنصری اور عظیم و بسیط تعلقات کا احترام کرتا اور ان سے لطف اندوز ہوتا تھا۔ اس کو اس کا گہرا احساس تھا کہ ان واماندگان تمدن کے سینوں میں کیا موجزن ہے، فلسفۂ تنویر جن کے قلوب کو روشن کرنے سے ناامید تھا اور جنھیں والٹیر رد خلق اور رذیل کہتا تھا اس کے نزدیک بلا واسطہ تاثر ایک ایسی چیز ہے جو تمام انسانوں میں تفاوت عقل کے باوجود مشترک ہو سکتی ہے۔ اس کے اپنے خیالات اس کے تاثر کی پیداوار تھے۔ اپنے اقبالات (Confessions) میں وہ اپنی نسبت کہتا ہے کہ میں سوچنے سے پہلے محسوس کرتا ہوں تنہا خرامی کے نہایت عمیق لمحوں میں اس کا دل تاثرات سے اس قدر لبریز ہو جاتا تھا ایسے مبہم وجدانات اس میں مرتعش ہوتے تھے، اور وہ تمام حدود سے ماورا پرواز کرنے کی اس قدر سعی کرتا تھا کہ کوئی خیال یا تصور ان کیفیات کے اظہار کے لئے موزوں نہیں تھا۔ وہ صرف انھیں حالتوں کی وجہ سے جن میں تاثر اس قدر غالب تھا تاثر کی آزادانہ حیثیت کا قائل نہیں ہوا بلکہ اس تجربے کی وجہ سے بھی کہ تاثر کا تصورات پر کس قدر اثر ہوتا ہے۔ ماضی اس کو روشن نظر آتی تھی اور مستقبل تاریک۔ اس کے خیالات اس کی کیفیت نفس سے متعین ہوتے تھے۔ اس کو ذاتی تجربے سے اس نفسیاتی حقیقت کا علم ہوا کہ تاثر بھی نفسی زندگی کا ایسا ہی اصلی اور آزاد پہلو ہے جیسا کہ علم اور علم سے اس کا تعلق محض انفعالی نہیں ہے۔ روسو کی سیرت کے تاریک پہلو کی وجہ کچھ تو غیر معمولی رقت قلب ہے اور کچھ مبالغہ آمیز بے اعتباری جو جنون کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ اس حقیقت کی ایک ناگوار مثال کہ کس طرح تاثر تصورات کو ابھارتا اور کس طرح اظہار تاویل کی کوشش میں ایک پیچیدہ نظام کا تار و پود بنتا ہے، روسو کی ایک آخری

تصنیف میں ملتی ہے جس کا عنوان ہے 'Rosscaw Juge de Jean Jacques' اس میں وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح وہ لوگ جو پہلے اس کے دوست تھے اس کے درپئے آزار ہو گئے اسی قسم کی باقاعدہ تاویل، جو مذکورۂ بالا مثال میں ایک بیمار تاثر کا نتیجہ تھی، اس کی مشہور تصانیف میں بھی ملتی ہے۔ اس نے جو کچھ اپنے مذہبی عقائد کے متعلق کہا ہے حقیقت میں اس کا فلسفہ وہی ہے یعنی محض اس کے اپنے تاثر کی تشریح۔

تمدن کی وجہ سے جو ضرورت سے زیادہ باریکیاں نزاکتیں اور خرابیاں پیدا ہوئی ہیں روسو نے تین تصانیف میں اُن کے خلاف اپنا نظریۂ حیات پیش کیا La nouvelle Heloise یہی وہ شدید عشق شادی اور متاہل زندگی کا حسن و وقار، تسلیم و رضا کا شرف، ایمان کا جوش اور فطرت کی شان، ان سب چیزوں کو بیان کرتا ہے۔ اس کا زمانہ ان تمام باتوں سے بیگانہ ہو گیا تھا۔ جب روسو نے ان کی حمایت میں آواز بلند کی تو اس کے معاصرین کو یہ سب انا آشنا معلوم ہوئی اس آواز نے ادبیات شعر کو ایک نئی راہ پہ ڈال دیا Emile ایمیل میں جو ۱۷۶۲ء میں شائع ہوئی، اس نے ایک ایسے نظام تعلیم کو بیان کیا ہے جو فطرت کو دبا دینے کی بجائے فطری ارتقا کا معاون ہو، یہاں اس کو اپنے مذہبی خیالات کی صورت بندی کا موقع حاصل ہو۔ آخر میں Contract Social معاہدۂ اجتماعی میں وہ ایک ایسا نظام جماعت تجویز کرتا ہے جو اس ظلم کو فنا کر دے جس کے ماتحت انسان اب رنج و محن میں مبتلا ہے۔

ان تصانیف کی تکمیل کے بعد روسو کو خیال ہوا کہ میں نے اپنا کام کر دیا۔ لیکن یہ اس کی قسمت میں نہیں تھا کہ فطرت کی پرسکون و مطمئن زندگی بسر کر سکے اس کی کتاب ایمیل پیرس میں سپرد آتش کر دی گئی اور اس کے خلاف گرفتاری کا وارنٹ جاری کیا گیا۔ اب اس کی گردش کا زمانہ شروع ہوا پہلے وہ فرار ہو کر سوئٹزرلینڈ گیا لیکن

یہاں بھی اس کو اطمینان نصیب نہ ہوا جنیوا اور برن دونوں جگہوں کی حکومتوں نے اس کے ساتھ رواداری نہ برتی نوشاتل Neufchatel میں عوام الناس نے مذہبی خیالات کی وجہ سے اس کی بے عزتی کی۔ اب اس نے ہیوم کی دعوت کو قبول کر لیا کہ انگلستان میں آکر پناہ لے لیکن جلد ہی اپنے فساد طبیعت کی وجہ سے اس کو اپنے انگریز دوستوں پر شبہ ہو گیا اور وہ فرانس کی طرف واپس بھاگا جہاں وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ پھر دہ گردی کرتا رہا یہاں تک کہ ۱۷۷۸ء میں یک بیک بیمار ہو کر راہی ملک عدم ہوا۔

مسئلۂ تہذیب کے متعلق روسو کا صحیح انداز معلوم کرنے کے لئے ہمیں صرف اس کے انعامی مضامین کے متضاد دنا بیانات کو مد نظر نہیں رکھنا چاہئے بلکہ اس کے بعض خطوط اور بعد کی تصانیف سے ان کا مقابلہ کرنا چاہئے ایسا کرنے سے ایک حیرت انگیز واضح اور اہم سلسلۂ افکار کا پتہ چلتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو انسان کی ذہنی زندگی کے حالات کی نسبت کیا گہری بصیرت حاصل تھی۔ جس حالت فطرت سے تہذیب نے انسان کو الگ کر دیا ہے روسو نے اس کی تصویر ہر مقام پر ایک جیسی نہیں کھینچی لیکن اس کا خاکہ خوشنما ہے اور کہیں بھدا۔ وہ ہابس کے حالت فطرت کے اس بیان کو رد کرتا ہے کہ اس حالت میں ہر فرد ہر دوسرے فرد سے برسر پیکار ہوتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک جنگ کے لئے پہلے ایسے حوائج کا ہونا لازمی ہے جن کا وجود حالت فطرت میں نہیں ہوتا علاوہ ازیں جنگ کیلئے انسانوں کے درمیان بہت زیادہ ارتباط بھی شرط مقدم ہے جو حالت فطرت میں نہیں ہو سکتا۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ ہابس نے ہمدردی کے عنصر کو نظر انداز کر دیا جو انسان کی طبیعت میں ایک اصلی اور خود رو جذبہ ہے۔ اس کے نزدیک حالتِ فطرت ایک خالص جبلی حالت ہے جس کو تہذیب پر اس لئے تفوق حاصل ہے کہ فطری حالت میں حاجات اور ان کو پورا کرنے کی قابلیت میں توازن ہوتا

ہے اس حالت میں انسان کے اندر صرف تحفظِ ذات کا تقاضا پایا جاتا ہے جس کو پورا کرنے کے ذرائع آسانی سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں جذبۂ تخیل اور تفکر بے معنی ہیں لیکن آغازِ تہذیب سے اس توازن میں خلل آجاتا ہے دوسروں کو نقصان پہنچا کر تحفظ ذات کے تقاضے کو پورا کیا جاتا ہے جس سے وہ خود غرضی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ بعض ایسی قابل آرزو چیزوں کا تصور پیدا ہو جاتا ہے جو حاصل نہیں ہو سکتیں اور اس کی وجہ سے حاجتوں اور قابلیتوں میں عدم تناسب کا ظہور ہوتا ہے انسان جبلت کی پیروی کرنے کی بجائے زندگی کی اہمیت اور اس کی قدر وقیمت پر غور کرنے لگتا ہے بہت سے لوگ زندگی سے بیزار ہو جاتے ہیں اور خودکشی کر لیتے ہیں حالانکہ حالت فطرت میں یہ کیفیات ناپید تھیں مستقبل اور موت کے خوف سے تمام اطمینانِ قلب فنا ہو جاتا ہے۔ فطری حالت کی خوش گوار بے فکری سے تحمل کر انسان شک کی ناقابل برداشت حالت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

روسو کہتا ہے کہ یہ مخرب و ناگوار اثرات فطرت سے تہذیب کی طرف آتے ہوئے فوراً محسوس نہیں ہوتے۔ اگر اس سے یہ پوچھا جائے کہ انسانی ارتقا میں کونسی منزل خوش ترین ہے تو وہ بالکل ابتدائی حالت کی طرف اشارہ نہیں کرے گا بلکہ کہے گا کہ بہترین حالت طلوع حیات عمرانی اور طلوع تہذیب کی حالت ہے جو ابتدائی حالت کی بے فکری اور ہماری موجودہ خود غرضانہ سرگرم کوششوں کے مابین واقع ہے۔ یہ زمانہ دنیا کا شباب تھا اور اسے کبھی ترک نہیں کرنا چاہئے تھا۔ اس زمانے میں تفکر اور نفاست نے ابھی اپنا مضر اثر شروع نہیں کیا تھا گو جبلت کسی قدر فکر اور تاثر کے سامنے جھک گئی تھی۔ تیسری منزل سب سے زیادہ خطرناک ہے۔ اس میں تخریبی قوتیں پوری طرح اپنا عمل کرتی ہیں۔ یہی گندے اور مہذب تمدن کا زمانہ ہے۔

اگر ہم روسو سے یہ پوچھیں کہ آیا تمہاری یہ رائے ہے کہ انسانوں کو اسی حالت کی طرف واپس لوٹ جانا چاہئے جو ابتدا سے اس قدر قریب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب یہ ناممکن ہے جس طرح کوئی شخص دوبارہ اپنے بچپن کی طرف واپس

نہیں جا سکتا - ہم غلطی کا ازالہ اس طرح نہیں کر سکتے کہ لاعلمی کی طرف واپس لوٹ جائیں جب ایک مرتبہ تفکر جبلت کی جگہ لے چکے تو صرف یہی راستہ باقی رہ جاتا ہے کہ جھوٹے علم کی جگہ سچا اور فطری علم حاصل کیا جائے - وہ اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ چونکہ لوگ خراب ہو چکے ہیں اس لئے بہتر ہے کہ اب وہ جاہل ہونے کی بجائے تعلیم یافتہ ہوں ان الفاظ میں فلسفۂ تنویر کا جواز پایا جاتا ہے کیونکہ ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ عقلی تعلیم سے اخلاقی خرابی بڑھتی نہیں بلکہ کم ہوتی ہے - وہ ایک ایسی تہذیب کا متقاضی ہے جو تاثر اور قوت کو فنا نہ کرے جس میں ہماری آزادی نہ چھن جائے اور ہماری قوتیں ظاہری نمائش میں ختم نہ ہو جائیں - اطمینان ایک باطنی چیز ہے جس شخص نے زندگی کے تاثرات کو محسوس کیا ہے حقیقت میں وہی اچھی طرح زندہ رہا ہے - تہذیب و تمدن نے شک ضعف نمائش اور اضطراب پیدا کیا اور تقسیم کار کے ذریعے سے انسانوں کو غلام بنایا - اجتماعی رنج و مصیبت کا آغاز اس وقت ہوا جب کہ ایک شخص نے محسوس کیا کہ وہ دوسروں سے کام لے سکتا ہے اور جب اس نے اس طرح سے اپنے جمع کردہ ذخیرے کو دوسروں کی پرورش کے لئے استعمال کیا ان تمام برائیوں کا اب اس طرح علاج ہو سکتا ہے کہ فرد اور جماعت دونوں کے لئے ایک نیا نظامِ زندگی قائم کیا جائے -

اس نئی دنیا کے متعلق روسو کے خیالات تین عنوانوں کے تحت میں آتے ہیں تعلیم مذہب اور سلطنت - ان خیالات کو اس نے "ایمیل" اور "معاہدۂ عمرانی" میں بیان کیا ہے - قدامت پرستوں نے ان خیالات کی مخالفت کی اور جدت پسندوں نے ان کو نظرِ تحقیر سے دیکھا - حکام نے اس کی کتابوں کو جلا ڈالا والٹیر نے اس کو مہابدھو (Aachifon) کہا دیدرو نے اس کو سوفسطائی اعظم کا لقب دیا - اور یہ بالکل قدرتی بات تھی کیونکہ ان میں سے کسی فریق نے بھی روسو کی طرح اس مسئلے میں غوطہ نہیں لگایا تھا اور نہ اس کی وقعت کو محسوس کیا - نظامِ مروجہ کے حامی یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایک فوق الفطرت اساس پر قائم ہے اور محققین کا یہ خیال تھا کہ عقل کے ذریعے سے انھوں نے نور صداقت کو پا لیا ہے اور جو اس کے مستحق ہیں ان کے لئے اس کو قابل حصول کر دیا ہے اب ان

استعدادات اور مستقبل کے لئے ان تجاویز کی کیا ضرورت ہے۔

اپنے نظریۂ تعلیم میں روسو کہتا ہے کہ فطرت کو آزادانہ عمل کرنے دینا چاہئے اور معلم کا فن یہ ہے کہ وہ موانعات کو دور کرے اور ایسے حالات پیدا کرے کہ ملکات و محرکات اپنی فطرت کے مطابق عمل پیرا ہوسکیں خارج سے کوئی تعلیم و تربیت کسی کی طبیعت میں داخل نہیں کرنی چاہئے، نہ تقلید کے ذریعے سے اور نہ عقلی تنویر کے ذریعے سے۔ عمر کے تمام دیگر زمانوں کی طرح بچپن بھی خود آپ اپنا مقصد ہے اسے باقی عمر کے لئے محض ایک تیاری ہی کا زمانہ تصور نہیں کرنا چاہئے بچپن کی مخصوص زندگی سے ہم ابھی تک آگاہ نہیں ہوئے کیونکہ ہم اسے بلوغ کے معیار پر جانچتے رہے ہیں۔ بچے کو ابھی آزادانہ ارتقا کا فطری حق حاصل ہے۔ اس کو غیر ضروری کپڑوں میں مت لپیٹو اسے اپنی ماں کا دودھ پلاؤ، فضول غذائیں اس کے پیٹ میں مت ٹھونسو اسے اپنے تحفظ ذات کی جبلت کی پیروی کرنے دو اور تجربات حاصل کرنے دو اسے کوئی ایسی بات مت سکھاؤ جو وہ خود سیکھ سکتا ہے اسے کوئی وعظ مت کرو اور اس کے اندر کوئی ایسی خواہشیں اور حاجتیں پیدا نہ کرو جو ابھی پوری نہیں ہو سکتیں۔ عقلی ترقی کو جب تک ہو سکے ملتوی رکھو جب تک کہ ذہن ایک قسم کی پختگی تک نہ پہنچ جائے تب تک زود استعمالی سے اس کی قوتوں کی نشوونما کو نقصان مت پہنچاؤ۔ جہاں تک ہو سکے بارہ برس کی عمر تک اس کو اس طرح چلاؤ کہ وہ اپنے دائیں اور بائیں ہاتھ میں تمیز نہ کر سکے جب وقت آئے گا تو اس کی عقل کی آنکھیں بہت جلدی کھلیں گی کچھ عرصہ تک تعصبات و عادات و علوم کے بغیر اس کو بڑھنے دو۔ بچے کی اپنی مخصوص فطرت کا اسی طرح اندازہ ہو سکتا ہے۔ سیرت کے تخم کو پھولنے اور پھلنے کے لئے کچھ وقت درکار ہے جب وہ پھوٹ چکے تو اس کے بعد ہم صحیح طور پر اس پر کچھ عمل کر سکتے ہیں۔ محرکات و خواہشات کے پیدا ہونے کا بھی خاص وقت ہوتا ہے اگر ہم ایسی چیزوں کا جوا جن کی قدر و قیمت بچہ ابھی نہیں سمجھ سکتا، اس کی گردن پر رکھنا چاہیں، تو وہ ان سے متنفر ہو جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ تعلیم سلبی ہونی چاہئے نہ کہ ایجابی۔ روسو اپنے ایک خط میں کہتا ہے

کہ ایجابی تعلیم سے میری مراد وہ نظام تعلیم ہے جس میں پیش از وقت بچے کے ذہن کی تربیت کی کوشش کی جاتی ہے اور اسے انسان کے فرائض کا علم دیا جاتا ہے سلبی تعلیم سے میری مراد ایسی تعلیم ہے جس میں علم دینے سے پہلے اعضاء جوارح کی تربیت کی جائے جو حصول علم کے آلات ہیں اور ورزش حواس کے ذریعے سے عقل کے لئے راستہ صاف کیا جائے۔ سلبی تعلیم بے عملی کی مرادف نہیں۔ اس میں نیکیوں کی تعلیم تو نہیں ہوتی لیکن بدیوں سے بچانے کی ترکیب کی جاتی ہے۔ صداقت کا علم تو نہیں دیا جاتا لیکن غلطی سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ یہ تعلیم بچے کو ہر ایسی چیز کے لئے تیار کرتی ہے جو فہم صداقت کی قابلیت کے پیدا ہو جانے پر صداقت کی طرف اس کی رہنمائی کرے اور حب خیر کے پیدا ہونے پر اسے خیر کا راستہ دکھائے سلبی تعلیم کے نظریے سے روسو نے اپنے اساسی خیال کو نہایت دل نشین طریقے سے بیان کیا ہے۔ تربیت فطری ارتقا سے ہونی چاہئے اور خارج سے ایک خول یا ڈھانچا تیار کر کے انسانوں کو اس کے اندر داخل کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے۔ سچی تربیت وہ ہے جو خود فطرت کا اپنا ارتقا ہو، اس لئے تربیت کے معاملے میں بہت سوچ سمجھ کر چلنا چاہئے۔ ذہنی زندگی کی خصوصیات کے متعلق روسو کو تقلید پرستوں اور قائلین تنویر دونوں سے زیادہ بصیرت حاصل ہے وہ اسی کیفیت کو حقیقی تصور کرتا ہے جو فطری ترقی سے پیدا ہوئی ہو اور اپنی ذات کی فعلیت سے ظہور میں آئی ہو۔ اسی قسم کی سچی ترقی تربیت سے ہم جبلت کی سلطنت اور بے فکر عملداری سے نکلنے کے باوجود ہم حوائج و قوائے فکر و تاثر اور ظاہر و باطن میں موافقت قائم رکھ سکتے ہیں۔ اکثر صوفیوں کی طرح روسو کو عقلی نشو و نما کے اسباب کا نہایت لطیف احساس ہے۔ اس کا سلبی تعلیم کا تصور اسی احساس کا پتہ دیتا ہے اور اس کے اندر سقراطی انداز پایا جاتا ہے لیکن باوجود اس کے روسو اپنے زمانے کی صحیح پیداوار ہے اس کو انسانی قوتوں کے غیر ارادی استعمال پر اعتبار نہیں تاکہ ایمیل پر اپنی عمر کے ناموافق اثرات نہ پڑیں وہ اس کے لئے ایک نہایت دور اندیش اتالیق اور نہایت پیچیدہ نظام تراکیب تجویز کرتا ہے۔ اس قسم کی منطقی تعمیر تمام شعبوں میں روسو کی خصوصیت امتیازی ہے۔ اپنے احساس تاثر اور جوش کی وجہ سے اس کی نظر ایسی چیزوں پر پڑتی تھی جو دوسروں کی نگاہ

سے اوجھل تھیں مجمل طور پر ایک چیز کا خاکہ تو وہ کھینچ سکتا تھا لیکن جب وہ اس کی تفصیل میں جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ حقیقی دنیا سے کس قدر دور ہے۔ جزئیات میں حقیقی تجربے کو رہنما بنانے کی بجائے وہ اپنے ترکیبی تفکر کو بے عنان کر دیتا ہے۔ ایمیل کے تعشق اور شادی کے معاملے میں بھی اس کا اتالیق ہر چیز کا انتظام کرتا ہے اور اس کا طریقہ ہمیشہ سلبی اور بالواسطہ نہیں ہوتا۔

اپنے نظریۂ تعلیم کے اساسی تصور کے مطابق اس کا یہ خیال تھا کہ خارج سے مذہبی خیالات بچے کے دل میں نہیں ڈالنے چاہئیں اس کے قلب کو اپنی حاجات کے ماتحت اپنے اندر سے اپنا مذہب پیدا کرنا چاہئے۔ سیوائے کے پادری کے اقرار ایمان میں جسے روسو نے ایمیل میں داخل کر دیا ہے وہ حقیقت میں اپنا مذہب بیان کرتا ہے۔ اس کے مذہبی خیالات میں کوئی نئی بات نہیں۔ فطری مذہب اور ڈی ازم اس کو اپنے تاثر کے اظہار معلوم ہوتے ہیں وہ ان تصورات کی صحت کے ثبوت کی کوشش نہیں کرتا اور انہیں محض اعتقادات کے طور پر بیان کر دیتا ہے۔ مادہ اپنے اندر سے حرکت پیدا نہیں کر سکتا اس لئے لازماً ایک شخصی ارادہ حرکت کی علت اولیٰ ہے۔ کونڈلک کی تعلیم کے خلاف اس کا یہ دعویٰ ہے کہ تاثر اور فکر میں بنیادی فرق ہے اور مادّیت کے خلاف اس کا یہ خیال ہے کہ نفس اور مادّہ دو مختلف جواہر ہیں ان نظریات کی بحث میں روسو بعض دلچسپ نکات بیان کر جاتا ہے اور تاریخی حیثیت سے یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ روسو کا ہم وطن چارلس بونے (Charles Bonnet) تقریباً اسی زمانے میں اپنی نفسیاتی تصانیف میں کونڈلک کی اس کوشش کے مخالف تنقید کر رہا تھا کہ تمام نفسی زندگی انفعالی احساس میں تحویل ہو سکتی ہے لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ روسو ان تصانیف سے واقف تھا۔ فطرت میں حصول مقاصد کی کوشش اور اس کی تمام کثرت میں ایک وحدت پائی جاتی ہے جو ایک شخصی خدا کی شہادت دیتی ہے لیکن روسو اپنے زمانے کے مروجہ فلسفے کا قائل نہیں کہ گھڑی کے لئے گھڑی ساز کا ہونا لازمی ہے لہٰذا خدا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں فطرت کی موافقت اور مقصدیت کی وجہ سے خدا کا قائل نہیں ہوں بلکہ اس کے برعکس خدا کے قائل ہونے کی وجہ سے ان کا قائل ہوں۔ اس کا ایمان تاثر کی بلاواسطہ ضرورت سے

پیدا ہوتا ہے۔ شک کی حالت اس کو ناقابل برداشت معلوم ہوتی ہے۔ جہاں اس کی عقل ڈگمگاتی ہے وہاں وہ ایمان کے فیصلے کو قبول کر لیتا ہے۔ جب اس کا ذاتی تاثر اس کو ایمان کی طرف لے آتا ہے تو فطرت میں بھی اس کو وہی کچھ نظر آنے لگتا ہے جس کی طرف اس کے اعتقادات اشارہ کرتے ہیں۔

"سیوائے کا پادری" سنو اتر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے کہ اس کے دعاوی مطابق فطرت اور مطابق عقل ہیں اور دوسری طرف یہ بھی کہتا ہے کہ وہ فلسفہ اور دعاوی پیش نہیں کرتا بلکہ جو کچھ محسوس کرتا ہے اسے بیان کرتا ہے اور اپنے سامعین سے تقاضا کرتا ہے کہ اس کے بیانات کی تصدیق اپنے تاثرات سے کریں۔ آخری فیصلہ ہمیشہ تاثر کے نقطۂ نظر سے ہونا چاہئے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر مجھے خدا کے ساتھ ایک خاص تعلق کا احساس نہ ہوتا تو میں خدا کی ہستی پر غور کرنے پر کبھی مجبور نہ ہوتا۔ لزبن کی تباہی پر والٹیر نے جو نظم لکھی اس کے جواب میں روسو نے اس کو ایک خط لکھا جو بہت مشہور ہے جس میں وہ اس خیال کی حمایت کرتا ہے کہ ایمان کا سرچشمہ باطنی ہے۔ وہ خدا پر اس لئے ایمان نہیں لاتا کہ دنیا میں ہر شے اچھی ہے بلکہ ہر شے میں اس کو کچھ نہ کچھ خوبی اس لئے نظر آتی ہے کہ وہ خدا میں ایمان رکھتا ہے۔ والٹیر کے خلاف اس کی استحسانیت Oplimism کی بنا زیادہ تر اس حقیقت پر ہے کہ زندگی کے سادہ اور ابتدائی تعلقات میں ایسی لذت و تسکین مضمر ہے جس سے مردہ دل دنیا دار نا آشنا ہے۔ وہ ہستی کے خوشگوار احساس پر بہت زور دیتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ فرد کے مصائب بہ حیثیت مجموعی دنیا کے لئے ضروری ہو سکتے ہیں انجام کار وہ بقائے روح کے تصور سے تسکین حاصل کرتا ہے۔ والٹیر دولت عزت اور شان و شوکت میں زندگی بسر کرتا تھا اور اس کے مقابلے میں روسو صحت اور دولت دونوں سے محروم تھا باوجود اس کے والٹیر قنوطی ہے اور روسو رجائی جس کی وجہ یہ ہے روسو نے اپنے آپ کو مذہبی وجدان کے حوالے کر دیا۔ اسی بنا پر اس نے والٹیر کو کہا کہ "تم لذت میں بسر کرتے ہو اور میں امید میں"۔ اعتقادات کے لحاظ سے روسو کا مذہب والٹیر کے مذہب سے مختلف نہیں تھا مذہب فطرت دونوں میں مشترک تھا لیکن انداز طبیعت اور سچائی میں دونوں میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ روسو نے مذہبی مسئلے کو خارجی مشاہدہ اور توجیہ کائنات کے حلقے سے

نکال کر باطنی تاثر کی طرف راجع کر دیا جو خود زندگی سے متعلق ہوتا ہے۔ اس انقلاب نظر سے ایک نیا دور شروع ہوتا ہے کانٹ کی تشکیک اور عائیت کی وجہ سے پاسکل جس مقصد تک نہ پہنچ سکا، روسو اپنی ڈی اسٹی اور عائیت کے باوجود اس کے بہت قریب پہنچ گیا جس عجلت سے وہ ڈیکارٹیوں کی روحیت اور ڈی اسٹوں کی دینیات میں لنگر انداز ہو جاتا ہے، اس کے لحاظ سے وہ بھی ادعائی ہی ہے یہاں بھی وہی بات ہوئی جو فلسفے میں اکثر ہوتی ہے، اس کے نتائج اس قدر جدید اور دائمی قیمت رکھنے والے نہیں جس قدر کہ اس کے محرکات جن کی خاص خصوصیت وہی ہے جو روسو کی شخصیت اور اس کے انداز فکر کے لئے اس قدر اہم ہے، یعنی تصورات کا تاثرات وحوائج پر منحصر ہونا سیوائے کے پادری کی آخری ہدایت یہ ہے "اپنی روح کو ایسی حالت میں رکھو کہ ہمیشہ تمہاری یہی خواہش ہو کہ خدا کا وجود پایا جائے، اس طرح سے تم کو کبھی اس پر شک نہیں ہوگا۔"

روسو نے اپنے اعتقادات کو جس انداز سے بیان کیا ہے وہ محض اس کے تاثر کی شرح نہیں ہے۔ وہ اپنے خیالات کا تنقیدی امتحان بھی کرتا ہے۔ ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ میں نے مختلف نظامات فکر پر غور کیا ہے اور جس نظام میں سب سے کم مشکلات تھیں اس کے حق میں فیصلہ کیا ہے۔ یہاں پر اس نے تسلیم کیا ہے کہ جس طرح تاثر کا فکر پر اثر ہوتا ہے اسی طرح فکر کا بھی تاثر پر اثر ہوتا ہے۔ دنیا کی مصیبت کے تجربے کے باوجود اگر اس کا یہ اعتقاد فنا نہیں ہوا کہ ایک فاعل خیر موجود ہے، تو اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ نفس اور مادہ دو مختلف جواہر کا قائل ہے اور اس کے نزدیک مادہ الٰہی مقاصد کی تکمیل میں مزاحم ہوتا ہے۔ وہ تکوین کو نہیں مانتا بلکہ ایک موجود اور شاید سرمدی مادے کی تنظیم کا قائل ہے۔ دنیا کی تنظیم وہدایت کرنے والا خدا رحیم وکریم ہے لیکن قادر مطلق نہیں۔ اس مسئلے میں بھی روسو انھیں نتائج پر پہنچا ہے جن پر کہ والٹیر پہنچا۔ اگرچہ دنیا کے اندر نقص وبدی کے مسئلے کی نسبت دونو کا رنگ طبیعت مختلف ہے حقیقت میں روسو کا مذہب یہ ہے کہ دنیا میں ایک ایسی قوت کے آثار پائے جاتے ہیں جو بھلائی کے لئے کوشاں ہے اس لئے انسان کو مسرت وانبساط کے احساس میں زندگی بسر کرنی چاہئیے۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ دعا سے کوئی طبیعی اثرات بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کی نماز فطرت کے جوش عشق کا ہنگامہ ہے جو نقطۂ کمال پر اس ہستی عظیم کی حمد بن گیا ہے

جو تمام اشیا میں کارفرما ہے اور جس کے لئے فکر کوئی مناسب تصور تلاش نہیں کرسکتا۔ یہ جوش آخر میں ایسے وجد اور بے خودی کی حالت اختیار کرلیتا ہے جس میں الفاظ کی رسائی اس کے شوق اور تاثر کی گہرائیوں تک نہیں ہوتی جو تمام حدود سے ماورا ہیں۔ روسو یہاں پر علم کے مقابلے میں تاثر کی آزادی کا وعدہ کرتا ہے کیونکہ تاثر کے کمال پر کوئی تصورات تسلی بخش طور پر اس کو ادا نہیں کرسکتے۔ یہاں سے اس اعتراف تک صرف ایک ہی قدم کا فاصلہ رہ جاتا ہے کہ تمام مذہبی تصورات اور اعتقادات محض علامات ہیں لیکن روسو کی ذی استی اور عائیت اسکو اس ایک قدم کے اٹھانے میں مانع ہوئی۔

وہ اپنے مذہب فطرت اکو جسے وہ ہر قسم کی روایات سے آزاد سمجھتا ہے دین قائمہ کے مقابل میں پیش کرتا ہے اس کا خیال ہے کہ اگر لوگ اپنے قلوب کی ہدایت کو قبول کرلیتے تو مذہب فطرت کے علاوہ ان کا کوئی دوسرا مذہب نہ ہوتا لیکن وہ اس کا بھی قائل ہے کہ اس کے مذہب میں عیسائیت کے اصلی جوہر کے لئے جگہ ہے۔ پیرس کے اسقف اعظم کو وہ لکھتا ہے "جناب من میں عیسائی ہوں اور دل سے انجیل کی تعلیم کو مانتا ہوں۔ میں اپنی عیسائیت میں پادریوں کا نہیں بلکہ یسوع مسیح کا شاگرد ہوں۔ میرے آقا نے عقائد کے متعلق بہت کم خیال پیمائی کی۔ بہت سے عقائد کی بجائے اس نے اچھے اعمال کی تعلیم دی اس نے صرف اسی عقیدے کا تقاضا کیا جو لوگوں کو نیک بنانے کے لئے ضروری تھا" اس طرح سے اس نے عیسائیت کے معمے کو حل کئے بغیر چھوڑ دیا کیونکہ اصلی اہم نکتے یعنی اخلاق کی اصلیت سے اس کو کوئی تعلق نہیں تھا۔ جو کچھ ہر اخلاق سے ماورا ہے "اگر ہم اس پر زور دیں اور خاص الفاظ میں عقائد کو منوانا چاہیں تو یہ سارا سلسلۂ حماقت چھوٹ رہا اور ظلم میں ختم ہوگا کیا ہم سے یہ منوانا چاہتے ہیں کہ خدا ہم سے اس عقائدی علم کا متقاضی ہے اور جو اس قسم کے علم کے خواہشمند نہیں ہیں وہ ان کو جہنم میں ڈال دے گا یہ مخصوص عقائد تو فقط ان کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں جو انسانوں نے تصنیف کی ہیں اور وہ خود ہی ان کی صداقت کے ضامن ہیں۔ انجیل تمام کتابوں میں سے ارفع ہے لیکن آخر

وہ بھی ایک کتاب ہی ہے۔ خدا نے اپنا قانون کسی کتاب کے اوراق پر نہیں بلکہ انسانوں کے دلوں پر ثبت کیا ہے۔ روسو اپنی جوانی میں کاتھولیکیت کی طرف چلا گیا تھا اس کے بعد وہ دوبارہ پروٹسٹنٹ ہوگیا اور ان کی عبادت میں شریک ہونے لگا لیکن ساتھ ہی اس نے پروٹسٹنٹ لوگوں کے اس حق کو اپنے لئے محفوظ رکھا کہ تمام عقائد کے متعلق آزادانہ طور پر ضمیر کا فتویٰ حاصل کرنا چاہئے۔ ایسے حالات میں قدرتی طور پر دونو کلیساؤں نے اس کو ملحد قرار دیا اور مخالفین اس کو ریاکار یا آشفتہ دماغ شخص سمجھتے تھے جو شاید فرانسسکن سادھو ہو کر مرے گا لیکن وہ اپنے آپ کو اپنے زمانے میں واحد موحد خیال کرتا تھا۔

تیسرا شعبہ جس میں روسو کو یقین تھا کہ مجھ پر ایک نیا عالم منکشف ہوا ہے اجتماعی اور سیاسی زندگی کا تھا۔ یہاں بھی اس نے اس امید کو ترک نہیں کیا کہ ایسی راہ ترقی اختیار کی جاسکتی ہے جس میں فطرت کو دبا دینے کی جگہ اس کا نشو و نما ممکن ہوسکے۔ اپنی کتاب "معاہدۂ اجتماعی" میں اس نے اس ترقی کو بڑے زور شور سے بیان کیا ہے جو انسان نے فطری حالت سے نکل کر اور ایک خاموش تعہد کے مطابق اجتماعی حالت میں داخل ہو کر کی ہے۔ "اگرچہ وہ عمرانی حالت میں بہت سے ایسے فوائد سے محروم ہو جاتا ہے جو اس کو حالتِ فطرت میں حاصل تھے لیکن ان کی بدل میں اس کو ویسے ہی بڑے فوائد حاصل ہو جاتے ہیں اس کے ملکات کی ورزش اور ترقی ہوتی ہے اس کے خیالات وسیع ہو جاتے ہیں اس کے تاثرات میں شرف پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی تمام روح اس قدر بلند ہو جاتی ہے کہ اس نئی حالت کے غلط استعمال سے اگر وہ اپنی فطری حالت سے بھی نیچے نہ گر جائے تو اسے اس لمحے کو صبح و شام شکر و امتنان سے یاد کرنا چاہئے جس نے اس کو پہلی حالت سے نکالا اور اسے ابلہ جانور کی حالت سے نکال کر ایک ذی عقل ہستی اور انسان بنا دیا۔"

روسو کا نظریۂ حقوق اس سلسلۂ مساعی کی آخری کڑی ہے جس

کی ابتداء اصلاح کلیسا کی پیکار کے دوران میں ہوئی ان تمام کوششوں کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ سلطنت، افراد کی قوت کے آزادانہ طور پر جماعت کی طرف منتقل ہونے سے قائم ہوئی ہے۔ معاہدۂ اجتماعی کا خیال روسو کا طبع زاد نہیں، یہ پہلے سے موجود تھا روسو نے اس سے فائدہ اٹھا کر یہ بتانا چاہا کہ جماعت کا ظہور فطرت کے مطابق ہوا ہے۔ حالتِ فطرت میں انسان الگ الگ رہتے تھے۔ اجتماعی زندگی کی طرف وہ عبور جس سے سلطنت قائم ہوئی اسی حالت میں فطری ہو سکتا ہے جب کہ یہ تصور کیا جائے کہ افراد نے آزادانہ طور پر اپنے حقوق جماعت کو منتقل کئے۔ قوم اسی وقت معرضِ وجود میں آئی جب کہ افراد نے اپنے حقوق جمہور کے حوالے کر دیئے۔ جمہور کا اقتدار مطلق اور ناقابل ترک ہے۔ روسو ہابس کے اقتدار مطلق کے تصور کو جمہور کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ وہ اس امر میں ہابس سے متفق ہے کہ اقتدار کلی کا ایک ہی محل ہو سکتا ہے لیکن یہ فرض کرنے کی بجائے کہ معاہدۂ اجتماعی کے ساتھ قوتِ حاکمہ کی اطاعت بے چون و چرا فرض ہو جاتی ہے وہ التھیوسیوس کی طرح جمہور کے اقتدار کا اصول پیش کرتا ہے (اور ان دونوں کے الفاظ بھی مماثل ہیں) اور یہ فرض کرتا ہے کہ مرضی عامہ کے اندر تمام افراد کی مرضی داخل ہے۔ التھیوسیوس کی طرح وہ وضع مملکت اور طرز حکومت میں فرق کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مملکت کی ایک ہی وضع ہو سکتی ہے گو حکومت کے بہت سے طریقے ممکن ہیں۔ منتخب خواص (Electric Aristocracy) کی حکومت بہترین ہوتی ہے تقسیم اقتدار درست نہیں اور نمائندوں کو اقتدار کلی حاصل نہیں ہونا چاہئے۔ اقتدار اعلیٰ جمہور ہی کو حاصل رہنا چاہئے جو وقتاً فوقتاً قانون بنانے کے لئے جمع ہوا کریں جہاں جمہور کا اجتماع ہوا وہاں تمام دیگر عملدار یاں ختم ہو گئیں اور تمام انتظامی اقتدار معطل ہو گیا قوم کی مشترکہ قوتِ تشریعی کو کلی اقتدار حاصل ہے اور تمام انتظامی عہدے اسکے ماتحت ہیں۔ اقتدار تشریعی قلب کے مماثل ہے اور اقتدار انتظامی دماغ کے مماثل۔ اگر قلب محفوظ ہو تو دماغ کو صدمہ پہنچنے پر بھی انسان،

زندہ رہ سکتا ہے روسو کے نزدیک وررزش اقتدار جمہور کے لئے یہہ لازمی شرط ہے کہ تمام قوم اکھٹی ہو سکے اس لئے سلطنت بہت وسیع نہیں ہونی چاہیئے ۔ اپنے وطن جینیوا کے علاوہ روسو کے خیال میں نصب العینی سلطنتیں قدما کی شہری سلطنتیں تھیں بڑی سلطنت میں جمہور کا اقتدار اسی حالت میں قائم رہ سکتا ہے کہ اس کا دستور تحالفی (Federation) ہو ۔

اس صنعت دستور پر روسو نے ایک کتاب لکھی جسے اس نے ایک دوست کے سپرد کیا اس دوست نے انقلاب عظیم کے پیدا ہونے پر، اس خوف سے کہ اس سے کوئی خراب نتیجہ پیدا نہ ہو اس کو فنا کردیا ۔ روسو کہتا ہے کہ یہہ ایک بالکل نیا مضمون تھا جس کے اصول ابھی محتاج ثبوت تھے ۔ انقلاب سے کچھ ہی عرصہ پہلے الگزینڈر ہیملٹن نے جو شمالی امریکی اتحاد کے دستور کا بانی تھا، اس مضمون پر التحالف (The Federalist) میں بحث کی تھی ۔ فرانسیسی انقلاب کے قائدین نے بہت سے زبان زد الفاظ روسو کے معاہدۂ اجتماعی سے لئے لیکن مذکورۂ صدر نکتے کو نظر انداز کر دیا کہ ایک بڑی سلطنت کے فوائد ایک چھوٹی سلطنت کے ساتھ کس طرح جمع ہوسکتے ہیں مرکزیت اور عدم مرکزیت کیسے یکجا ہوسکتی ہیں اور سمندر پار جو عملی کوشش اس سمت میں کی جارہی تھی اس کی طرف بھی ان لوگوں نے توجہ نہ کی ۔ انھوں نے روسو کی تعلیم کے اسی حصے پر اکتفا کرلیا کہ فرد کو اپنی مرضی مرضی عامہ میں ضم کردینی چاہیئے جس کا اظہار کثرت آراء کے فیصلوں سے ہوتا ہے اور مرضی عامہ کو شہریوں کے جان و مال تعلیم و عقائد پر پورا اقتدار حاصل ہے ہابس نے فرد کی مرضی کو بادشاہ حاکم کے آگے سپرانداز کردیا تھا روسو نے اس کو ذی اقتدار جمہوریت کے حوالے کردیا۔

روسو کے مضمون "ماخذ عدم مساوات" اور "معاہدۂ اجتماعی" میں بیّن طور پر ایک تناقض پایا جاتا ہے جس سے وہ خود بھی آگاہ تھا ۔ غور کرنے

سے یہہ واضح ہوتا ہے کہ معاہدۂ اجتماعی میں اس کو پہلے مضمون کی تکمیل اور اصلاح مقصود تھی - اس مقالے میں روسو نے یہ بتایا تھا کہ معاشی عدم مساوات تقسیم کار کی وجہ سے پیدا ہوی اور اس کے بعد جب معاہدے سے سلطنت قائم ہوئی تو اس نے امیر اور غریب کے فرق کو جائز قرار دیا وہ توانین نے کمزوروں پہ اور بوجھ ڈال دیا اور قوت والوں کو اور مضبوط کر دیا توانین کی وجہ سے فطری آزادی بالکل فنا ہوگئی حقِ ملکیت اور عدم مساوات کو قیام دوام حاصل ہوگیا مکارانہ حق تلفیاں جائز حقوق بن گئیں اور تمام آنے والی نسلِ انسانی کی گردن پر محنت غلامی اور مصیبت کا جوا رکھ دیا گیا"

یہاں پہ یہہ کہا گیا ہے کہ جماعت قائم کرتے ہوئے پہلے معاہدے نے اس عدم مساوات کو جائز قرار دے دیا - لیکن معاہدۂ اجتماعی میں روسو کہتا ہے وہ فطری مساوات کو تباہ کرنے کی بجائے تاسیسی معاہدے نے فطرت کی طبیعی مساوات کی جگہ اخلاقی اور قانونی مساوات قائم کردی اس کے بعد لوگ قوت اور عقل میں غیر مساوی ہونے کے باوجود عہد و حقوق کے لحاظ سے مساوی ہوگئے"

روسو ایک حاشیے میں یہہ اضافہ کرتا ہے کہ جب یہہ مساوات محض ظاہری ہو تو یہہ حکومت کی خرابی کی علامت ہے اور وہ یہہ تسلیم کرتا ہے کہ حالتِ اجتماعی سے اسی حالت میں لوگوں کو فائدہ پہنچ سکتا ہے جب سب کے پاس کچھ نہ کچھ اسبابِ حیات ہوں، اور کسی کے پاس بہت زیادہ نہ ہوں" اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح سے روسو اپنے پہلے اور بعد کے بیان میں مطابقت ثابت کرنا چاہتا ہے علاوہ ازیں اس کا یہہ خیال صحیح ہے کہ حق اور قانون کا دونوں طرح کا استعمال ہوسکتا ہے ان سے موجودہ عدم مساوات کی تصدیق بھی ہوسکتی ہے اور تنسیخ بھی - اپنے مقالۂ عدم مساوات میں وہ اس مسئلے کو صرف پہلے نقطۂ نظر سے دیکھ رہا ہے جو قدیم حالت جماعت میں

زیادہ نمایاں تھا ۔ اس کے برخلاف معاہدۂ اجتماعی میں اس نے محض ایک نصب العین کو بیان کیا ہے اور موجودہ حالات کو نظر انداز کر دیا ہے اور اس پر زور دیا ہے کہ ہونا کیا چاہئے ۔ چونکہ رفتارِ حالات فطری اور تمدنی دونوں حالتوں میں مساوات کو فنا کرنے پر مائل ہوتی ہے اسی لئے معاہدۂ اجتماعی میں وہ کہتا ہے کہ اقتدار تشریعی کے ذریعے سے اس کو قائم رکھنا چاہئے ۔ قانون کو یہ دیکھتے رہنا چاہئے کہ کوئی شخص اتنا دولتمند نہ ہو جائے کہ وہ دوسرے کو خرید سکے اور کوئی شخص اتنا مفلس نہ ہونے پائے کہ وہ اپنے آپ کو بیچنے پر مجبور ہو جائے ۔ بعد کے زمانے نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ خیال محض ہوائی نہیں تھا عصر جدید میں جماعت کے اندر انتہاؤں کو اعتدال پر لانے کی کوشش سلطنت کا فرض مقدم تسلیم کیا گیا ہے ۔ روسو اشتراکی نہیں تھا لیکن وہ اس سے خوب واقف تھا کہ جماعت میں عدم مساوات سے کیا برے اثرات پیدا ہوتے ہیں اور نظام ملکیت شخصی کیا برے نتائج پیدا کرتا ہے ۔ حق فطرت کا کوئی پہلا معلم محض صوری اور سیاسی اصولوں سے اس قدر بالاتر نہیں ہے جس قدر کہ روسو ۔ تمام دستوری مسائل کی تہ میں اس کو اجتماعی مسئلہ نظر آتا تھا ہاں ایک مسئلہ ایسا تھا جس کی طرف اپنے تمام دیگر معاصرین کی طرح اس کی نگاہ نہیں تھی، وہ سوال آزاد انجمنوں کی اہمیت کا سوال ہے ۔ ان سب کا یہ خیال تھا کہ جب سلطنت قائم ہو جائے تو ہر چیز کا نظم و نسق براہ راست سلطنت ہی کو کرنا چاہئے ۔ یہاں پر روسو خود اپنے آپ سے متناقض ہو گیا ہے ۔ ایمیل میں اس نے انفرادی ترقی پر زور دیا تھا کہ ہر شخص اپنی فطری سیرت کو ترقی دے، لیکن مرضئ عامہ کے جور کے ماتحت یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے ۔ ہمیں اس پر کوئی حیرت نہیں ہونی چاہئے کہ روسو کو محسوس نہ ہو سکا کہ اس میں کیا بڑا مسئلہ پنہاں ہے کیونکہ اس کے زمانے میں قدیم عمل داری اپنے معراج پر تھی اور مرضی

فرد اور مرضی عامہ دونوں لے از نقص رہو نے ان دونوں کو آزاد کرنے کی کوشش کی اور ان دونوں میں باہم موافقت پیدا کرنے کا سوال اس نے مستقبل کے لئے چھوڑ دیا۔

تاریخ فلسفہ میں روسو کی حیثیت لائبنٹز سے کسی قدر مماثل ہے دونوں نے اخلاقی مسئلے پر زور دیا ہے دونوں فطرت کی میکانکی توجیہ اور جماعت کی میکانکی تنظیم سے مطمئن نہیں اور دونوں یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ فطرت اور جماعت کی اہمیت انسانی تاثر کے لئے کیا ہے جس سے ہر شئے کی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے اور یہ امر بھی اسی کے ساتھ وابستہ ہے کہ یہ دونوں انفرادیت کے حقوق اور ہر فرد کی اندرونی لامتناہیت کے احساس پر بہت زور دیتے ہیں لیکن ان افکار کو ان دو مختلف نفوس نے بہت مختلف پیرایوں میں پیش کیا۔ لائبنٹز نے فطرت کے سائنٹفک تصور کو ہاتھ سے نہ دینے کے لئے یہ نظریہ قائم کیا کہ فطرت کے قوانین لامحدود انفرادی ہستیوں کے ذاتی ارتقا کی موافقت کو ظاہر کرتے ہیں اس کے موافق نظریۂ کائنات میں ظلمت سے وضاحت کی طرف تدریجی عبور تمام ارتقا کا اساسی قانون تھا۔ غریب حین جیک کے لئے اپنے نفس کے اندر یا اس کے باہر موافقت کا دریافت کرنا اتنا آسان نہیں تھا وجد و مستی کے اوقات میں وہ اس کا قائل ہو جاتا تھا اور روحانی آنکھوں سے اس کو دیکھ بھی لیتا تھا لیکن اس کے موتا دات کے باطن میں ایک تاریک گہرائی تھی جو منتیر ہونے کی بجائے تاریک ہوتی جاتی تھی، وہ کائنات اور جماعت دونوں میں تمام اشیاء و امور میں باہمی موافقت تلاش نہ کر سکا اس کے اندر تاثر ایسا زبردست تھا کہ محض فکر مبہم کہہ دینے سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی تھی اسی لئے اس نے زندگی کے غیر عقلی پہلو کی حمایت کی۔ اپنے ذاتی تجربے سے وہ اسی نتیجے پر پہنچا جس پر ہیوم اپنی علمیات کے ذریعے سے پہنچا تھا کیونکہ ہیوم نے بھی یہی کہا تھا کہ ہمارے تمام علم کی بنا ناقابل ثبوت مفروضات پر ہے عملی اور نظری دونوں حیثیتوں سے جو شخص فلسفے کو آگے بڑھانا چاہے اس کے لئے مسائل کی کوئی کمی نہ تھی۔

تمت

صحتنامۂ تاریخ فلسفۂ جدید

جلد اوّل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۶	۳	Patrarch	Petrarch	۴۶	۱۱	Menscheu	Mensehen
۲۲	۱۶	Medice	Medici	۴۸	۲	فطری وای	فطری ور یں
۲۲	۲۶	Discorsi	Diocorse	۵۱	۸	قانون	قانونی
۲۵	۳	〃	〃	۵۱	۲۴	اصل	اصلی
۲۸	۱ و ۱۵	〃	〃	۵۴	۱۰	کالونی	کالونی
۲۹	۲	یکن	لیکن	۵۴	۱۲	فریزڈن	فریزلینڈ
۳۳	۲۳	مونٹیٹس	مونٹین	۵۹	۳	Denti	Dent
۳۹	۲۴	Sagesse	Sageue	۶۰	۴	جنگ"	"قانون صلح وجنگ"
۴۱	۷	رونٹردم	روٹرڈم	۶۰	۱۵	لانڈن	لاسٹڈن
۴۱	۷	پیروتھا	پیروتھا	۶۰	۲۵	اوسٹوک	روسٹوک
۴۶	۱۱	Dcr	Der	۶۳	۱۴	باوجود	اور باوجود

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۶۴	۲۲	برت سکتیں	نہیں برت سکتیں
۶۶	۶	یہاں میں بھی	یہاں بھی
۶۹	۱	(ڈینس)	وینس
۷۰	۱	گوہرد	گوہرور
۷۳	۱۹	.	(Maurice of Orange)
۷۸	۱۳	سورج کے گر	سورج کے گرد
۷۸	۱و۶	Bohme	Boehme
۷۸	۷	im	in
۸۰	۲۳	جانی یاں	جاتی ہیں۔
〃	۲۵	.	پتہ نہیں چل سکا
۸۲	۲۱	حادثات الہیہ کا نہ آغاز سے	حادثات الٰہیہ کا نہ آغاز سے
۸۳	۶	بوسے	بوسے
۸۴	۶	اصل	اصلی
۹۰	۲۳	سے	کے
۹۲	۹	سادہ لوحی	سادہ لوحی
۹۶	۹	XV.	XVI.
۹۹	۸	نکان	نکالا
۱۰۴	۱۵	گیا	کیا
۱۰۵	۳	ئے جہاد	شئے جہاد
〃	۷	ت اشیا	ماہیت اشیاء

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۰۵	۱۰	راہیوں	راہبوں
〃	۱۲	حمام	تمام
۱۰۸	۳	پابڑیزی	پاٹریزی
۱۱۶	۱۷	فروان برگر	فروان برگ
〃	〃	Frauenburger	Frauenburg
۱۱۷	۲۲	ماوہ	علاوہ
〃	۸	Theophytaclus	Theophylaclus
〃	۲۱	Hrima	Prima
۱۲۹	۱۳	Meeres	Merres
۱۳۳	۲	وہ	دہ
۱۴۵	۱۸	Palinge	Palingenus
〃	۲۳	Antomists	Atomists
۱۵۴	۱۳	علل اوسط	اور علل اوسط
۱۵۸	۹	ہیں	ہیں
۱۶۱	۹	چاہیے	چاہیے
۱۶۲	۱	Sheron	Shiron
۱۶۹	۱۸	Dominicaw	Dominican
۱۷۱	۸	Gahles	Galileo
〃	۱۷	رہ	وہ
۱۷۷	۴	Machaiavelli	Machiavelli

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۷۷	۵	Triump-htus	Triump-hatus
۱۹۱	۲۵	Epitomic	Epitome
۲۱۳	۱۳	ہوگیٔی	ہوگی
۲۱۵	۱۳	Pheasure	Pleasure
۲۱۷	۱	زیرکی بھی	زیرکی میں
۲۱۸	۱۷	Cherbtry	Cherbeiry
۲۲۲	۳	نہایت	نہایت عمدہ
۲۲۸	۱۱	Instantae	Instantae
۲۳۹	۱۹	علم وفہیم	علم وفن
"	۲۵		
۲۴۲	۲	ہوئی تھی	ہوتی تھی
۲۴۴	۵	کرے	کریں
۲۴۷	۱	Gassaies	Essays
"	۸	۱۶۴۴ء	۱۶۲۲ء
"	۱۱	Habbes	Hobbes
۲۵۲	۱۰	بدایت	بداہت
۲۵۹	۲۵	باوجو	باوجود
۲۶۴	۹	مکالمات	کے مکالمات
۲۶۶	۱۹	واسطے	راستے
۲۷۱	۳	دھکم دھکے	دھکم دھکا
۲۷۵	۱۷	تقابل	تعامل
۲۷۶	۱۳	Tenilon	Feleon
"	۱۶	۳۰	۳ —

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲۷۶	۱۷	۳۰	۳ —
۲۷۷	۱	شہزادہ	شہزادی
۲۷۸	۲	سترھتوی	سترھویں
۲۸۱	۱۷	ربط باطی	ربط باطنی
۲۸۵	۴	تناقص	تناقض
۲۹۷	۲۰	Restoratian	Restoration
۳۰۱	۱۰	جمہور	جمود
۳۰۵	۲۰	سے	ہے
۳۱۱	۲۱	نہیں انے	نہیں آتے
۳۱۲	۱۷	سے	×
۳۱۷	۷	شمین	تثمین
"	۲۵	تباؤ	برتاؤ
۳۱۹	۲۵	عقل تسلیم	عقل سلیم
۳۲۴	۱۴	انگلیکون	اینگلیکون
۳۲۶	۱۹	تقض	نقض
۳۲۷	۲۰	Nathanial	Nathaniel
۳۲۷	۲۰	Culorwell	Culorwel
۳۲۸	۵	من ونبات	من وفات
"	"	Rolph	Ralph
"	۱۷	کالونس کیطرح	کالونی کیطرح
		ہوتی تھی	ہوئی تھی
۳۲۸	۲۳	Dead Animal	Ded Anima

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳۴۹	۲۴	Philosopica	De legibus
		De legilus	naturae
		nature	disquistio
		disquise	philosoph
		tio	ica
۳۴۹	۱۶	Jorgense	Jorgeuseu
۳۵۰	۲۲	بڑا نہیں بنایا	برا نہیں تبایا
۳۴۲	۲۰	تمام	×
۳۵۵	۱۷	تحفظ ذلت	تحفظ ذات
〃	〃	وجود	وجوہ
۳۷۱	۲۴	عدوث	حدوث
۳۷۵	۱۹	مواخذہ	مآخذ
۳۷۷	۱	Gothfried	Gottfried
۳۷۹	۲	سے	اسی
۳۸۲	۱۲	ڈیکارٹ تا	ڈیکارٹ کا
〃	۱۸	Theodiece	Theodicee
۳۸۸	۱۳	اسپیر بیل	بیر بیل
۳۹۷	۲۲	تو یا بات	تو یہ بات
۴۰۱	۴	لائنخنٹز	لائبنٹز
۴۰۶		Princes	Principes
۴۰۹	۲۵	میں	ہیں
۴۱۳	۷	Liberta	Liberte

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۴۱۳	۸	Dermal	Mal
۴۱۵	۲۵	Torguin	Targuin
۴۱۹	۹	Geotius	Gerotius
۴۲۰	۱	Bhritian	Christian
۴۲۳	۱۸	Theologiacy	Theolog iaes
۴۲۹	۱	تعلیم حاصل کے	تعلیم حاصل کی
〃	۸	آکسفورڈ	منظریت
〃		Puritanism	Puritanism
〃	۲۰	اپیسکوپل کلیپ	اپیسکوپل کلیسا
〃	۲۲	سنہ ۱۶۶ع	سنہ ۱۶۹۷ع
۴۳۱	۲۳	Dc	De
〃	۵	Hum	Human
۴۴۳	۱	زبان	زبان
۴۵۷	۱۲	اخلاق	اطلاق
۴۵۸	۱۵	متاثیر	متاثر
۴۵۹	۷	—	1706
۴۶۴	۷	Eighteen or	Eighteen
۴۷۶	۵	تناقس	تناقض
۴۷۹	۱۴	Beyle	Boyle
۴۹۷	۵	Roussean	Rousseu
۵۰۷	۸	اس کو	اس پر
۵۰۸	۲۲	Dologues	Dialogues
〃	۲۴	تاریخی حیثیت کی	تاریخی حیثیت کی نسبت

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۵۰۸	۲۲و۲۳	National	Natual
۵۱۵	۲۵	Vismposi	Positiv
"	"	tive	ism
۵۲۰	۳	تھوڑا	تھوڑے
۵۲۳	۱۳	تعلیم	تعلیم
۵۳۳	۷	Rohlen	Problem
۵۳۶	۳	Portalit	Portlif
۵۴۲	۲۲	زمانہ	زمانہ
۵۴۸	۸	1715	1705
"	۱۰	Des liesprit	De' lesprit
۵۶۰	۹	Interprelation	Interpretation

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۵۶۲	۳	مکانات	مکالات
۵۶۰	۳	قوتوں سے	قوتوں نے
"	۱۵	دوسردی	دوسری
۵۶۱	۱	روسوکو بڑا کام یہ	روسو نے
"	"	کیا کہ جس جینیک	بڑا کام یہ کیا کہ
"	"	روسو اس	اس
۵۶۴	۱۹	Encylopaedia	Encyclopaedia
۵۶۵	۱	Rossc aw	Rosseau
۵۶۶	۱۰	اس سے	اس کے
۵۸۰	۱۸	نام	.
.	.	.	.